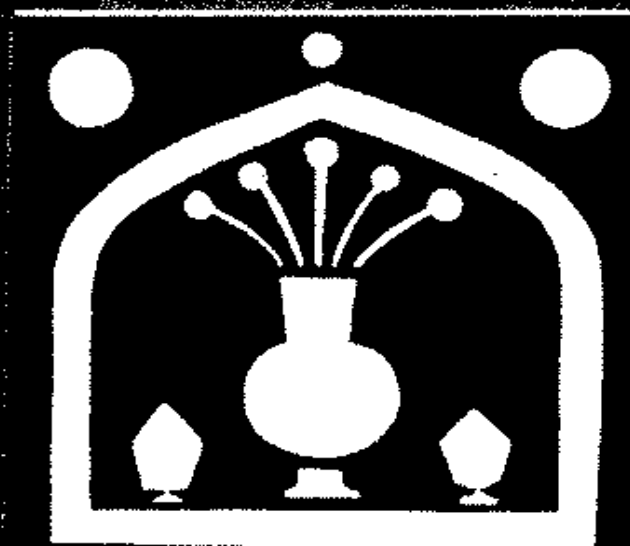
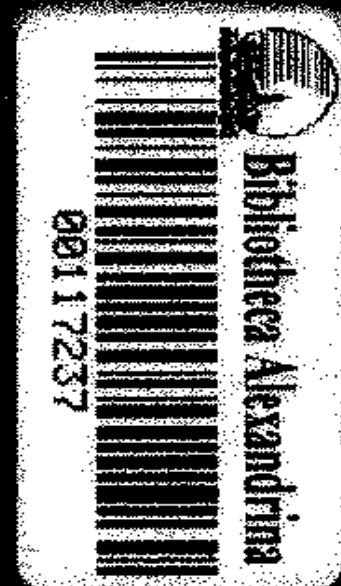


في المغرب العربي



د. ابراهيم القادري



منشور



الْإِسْلَامُ السِّرِّيُّ
فِي الْمَغْرِبِ الْعَرَبِيِّ

الكتاب : الإسلام السرى
فى المغرب العربى
الكاتب : د. إبراهيم القادري
الطبعة الأولى ١٩٩٥

جميع الحقوق محفوظة

الناشر : مينا للنشر
المدير المسؤول : ربيعة عبد العظيم

١٨ ش. شروج سعد - القصر المسنى -
القاهرة - جمهورية مصر العربية -
تليفون / فاكس : ٧١٧٨ / ٢٠٢

الاخراج الداخلى : ايناس حسنى
الطباعة : مينا للنشر

د. ابراهيم القادري

الاسلام السري في المغرب العربي

سينا
للنشر



إهداء

إلى الدكتور محمود إسماعيل

رئيس مدرسة التاريخ الاجتماعي

التي اعتز بالانتماء إليها.

مقدمة

من المسلم به أن التاريخ العربى / الإسلامى يعيش اليوم فترة تحول، وتنصب خطابات المؤرخ العربى على اختلاف مشاربها وتنوع منظوراتها فى نحت منعطفات هذا التحول، وتجمع كلها على ضرورة تفكيك مكونات أزمة الكتابة التاريخية الراهنة، وتشريحها انطلاقاً من التراكم المعرفى والثورة المنهجية التى حققها العلم المعاصر، مع الاستفادة من الجوانب المشرقة فى التراث العربى المعاصر.

من هذه النظرة المؤسسة، انطلقت الدعوة لتجديد بنية التاريخ العربى وفق رؤية رصينة، ومعايير موضوعية تسعى إلى إعادة صياغته وترويضه فى تيار المنظومة العلمية الشمولية، وتطهيره من مثالب الكتابات التقليدية المترهلة، وتخريجات الكتابات الغربية الملوغمة.

ويخيل إلينا أن إعادة النظر فيما كتب من وجهة النظر الرسمية، والوعى بكماثن خطاب المؤرخ الذى يعد إحدى واجهاتها، يدخل فى عداد الأدوات التى تساهم فى بلورة هذا المطمح، ومعولا يعمل على هدم ما اعوج أو انحرف عن جادة الصواب، ومن ثم هيكلة مدرسة تسعى إلى تصحيح مسار التاريخ العربى وإنصاف الحركات المظلومة من قبل مؤرخى البلاط.

وبالمثل، فإن رد الاعتبار للفئات المنتجة من عامة الناس والشرائح

المستضعفة أو (أناس العمل) على حد تعبير ابن خلدون، وانتشالهم من ركاب النسيان ، الذى وضعهم فيه المؤرخون، يعد أداة تسعى - بامتياز - إلى تأسيس تاريخ علمى محترم، يمشى على قدميه بدل المشى على رأسه...

إن التاريخ العربى - وضمنه تاريخ الغرب الإسلامى فى العصور الوسطى - كما اصطلح على تسميتها تجاوزاً - يحفل بثورات وانتفاضات وحركات احتجاج خلقت نوباً كبيراً فى حينه، يَبْدُ أنها لا تظهر اليوم فى ثنايا الأسطوغرافيا إلا بشكل باهت، بل نكاد نجهل كل شىء عن أهدافها ومراميها التى تم طمسها أو تشويهها حين صَوَّرَ زعماءها كشرذمة من السفلة والأوباش والعصاة والمارقين والخارجين عن الجماعة.

والقول نفسه ينطبق على فئة عريضة من مجتمع الغرب الإسلامى الوسيط، وهى فئة العامة والمستضعفين. فعلى الرغم من الأوار الشامخة التى لعبتها داخل مجتمعاتها، فإنها لم تذكر فى المصادر التقليدية إلا بنصف الكلمات، وهو أمر يديهي إذا وضعنا فى عين الاعتبار موقع المؤرخ الاجتماعى، وموقفه من صراع الحاكم والمحكوم، والتوتر الذى ميز علاقة الطرفين، بالإضافة إلى مكوناته الثقافية ونظرته القاصرة للتاريخ، إذ ظل فى الغالب الأعم عاجزاً عن الرؤية الواقعية لمسار حركة التاريخ والعوامل الأساسية التى تحدد صيرورته، وبقي اهتمامه منحصرأ فى المجرى الظاهرى «السياسى» دون النفاذ إلى عمقه ورؤيته من خلال علاقته الجدلية بكل ما هو «اجتماعى». ومن ثم عمل على تقييب أخبار الشرائح الاجتماعية التى لم يقدر لها المشاركة فى القرار السياسى، فاكتمى بتمجيد «النخبة»، فى حين أسدل ستاراً من الصمت على «السواد». من المجتمع.

والحاصل من هذا وذاك أن معظم الفئات المستضعفة وجُلُّ الحركات والانتفاضات في الغرب الإسلامي قد تعرضت للظلم والافتراء إما بإحراق تراثها والعبث به من طرف الحاكم، وإما بالباطل من قِبَل المؤرخ، وإما بالطمس والتهميش والسكوت، وهو أسلوب «ذكى» في الظلم وعدم الانصاف، مما يفرض على الباحث النزيه إعادة تقييم هذه الحركات المظلومة بنقد وخلطة ما هو متواتر، وإعادة الدراسة والتحليل انطلاقاً من نظرة شمولية تربط هذه الحركات بواقعها، وبالمعتقدات والنظم السائدة، وبالتنقيب عن النصوص الجديدة التي تميظ اللثام عن الحقيقة.

إن هذه الأهداف هي ما يشكل جوهر هذا الكتاب ، الذي لم يضع صاحبه على عاتقه مهمة «الدفاع» عن هذه الحركات المظلومة - نظراً لانعدام دعواها - بقدر ما سعى إلى محاولة إزالة ما لُقِّها من غموض، وما شابها من «سائس» المؤرخ الرسمي، وما علق بها من مسخ وتحريف، وبالطموح نفسه يهدف الكتاب - كذلك - إلى «فك الحصار» عن فئات اجتماعية لم ينصفها المؤرخون، ولم يسمحوا لها بالظهور على واجهة التاريخ حين همشوها، وسعوا إلى إلقائها في سلة مهملات التاريخ.

ولا سبيل إلى الشك فيما اعتور هذا العمل من صعوبات تتجلى في فقر الأدوات المعول عليها لإنصاف هذه الحركات، وإعادة صياغتها بنزاهة، وفي مقدمتها انعدام تراث مكتوب من طرف زعماء الحركات نفسها، مما قد يساعد على إلقاء أضواء حول حقيقتها، ودحض الأباطيل والترهات المحبوكَة التي تبناها المؤرخون تجاهها.

ومع ذلك تم توظيف ما هو متواتر من النصوص، وما نشر منها حديثاً، وأضفنا إليها نصوصاً ووثائق كانت مغمورة في بعض المخطوطات «الصفراء» التي لم تر النشر بعد، وقد أضافت الجديد فيما نعتقد، وساهمت في حل بعض الإشكاليات المطروحة، وإعادة صياغة بعض الفئات المهمشة على واجهة التاريخ.

وتتكون معظم مقالات هذا الكتاب المتواضع من أبحاث ساهم بها أصحابها في ندوات وملتقيات علمية داخل المغرب وخارجه، فحسانا بذلك نكون قد أسهمنا في إبراز بعض الجوانب من «التاريخ المسكوت عنه»، ونبشنا في مقعراته ومحدثاته المجهولة، وتلك محاولة متواضعة نرجو أن تعقبها محاولات أخرى من قبل الباحثين بهدف إغناء الحوار الجاد والمثمر، والله ولي التوفيق.

إبراهيم القادري بوتشيش

مكناسة الزيتون المحروسة

في أول أكتوبر ١٩٩٢

الفصل الأول

حركة المتنبئين والسحرة في الغرب الإسلامي

إعادة تقويم لحركة حامييم خلال القرن ٤ هـ

لا توجد في تاريخ المغرب الإسلامي حركة أكثر غموضاً وإيهاماً من حركة المتنبيين والسحرة. ولا غرو فإن المؤرخين اعتبروا مثل هذه الظواهر مروقاً وخروجاً على الشريعة والسنة، فصبوا جام غضبهم على أصحابها، ولم يوردوا أخبارها إلا بحيلة وتكتم كبيرين، ومن ثم لم يخصصوا لها سوى فقرات هزيلة لا تتناسب مع الدور الخطير الذي لعبته في خارطة تاريخ العقلية المغربية.

وإذا كانت بعض حركات المتنبيين مثل حركة صالح بن طريف البرغواطي قد فرضت أخبارها نسبياً في أمهات المصادر التاريخية، فإن ذلك يُغزى إلى الدور المهم الذي لعبته في موازين القوى السياسية، والمدى الزمني الطويل الذي صمدت فيه أمام أعاصير جيوش الدول المغربية المتعاقبة في العصر الوسيط. في حين أن حركات أخرى لم تحظ بهذا النصيب، نظراً للدور الباهت الذي لم تستطع تجاوزه في المجال السياسي على الأقل، ومن هذا القبيل تلك الحركة التي هزت منطقة غمارة على المستوى العقائدي، ألا وهي حركة حاميم الذي وضع نفسه رسولا بعث إلى قبائل غمارة، مازجاً دعوته بضروب مختلفة من السحر والشعوذة.

والمتتبع لهذه الحركة، يلاحظ أنها كانت أكثر الحركات تعرضاً لتحامل المؤرخين الذين استنزلوا عليها اللعنات، وكالوا لها كل أصناف الشتائم والنعوت الذميمة، فلقبوا صاحبها بالمفتري^(١)، أو أحجموا عن التأريخ لها

(١) البكري: المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب، نشر دي سيلان، طبعة الجزائر ١٩١١ ص: (١٠٠) وقد نعت بهذا الوصف أغلب المؤرخين وسموا ابنه ابن المفتري.

انتقاصاً من شأنها^(٢)، وحتى ابن خلدون الذى عرف بنظرته الثاقبة، وعلو كعبه فى التعامل مع وقائع الماضى، وسبر غوره، هذا آثار من سبقه من المؤرخين حتى النعل بالنعل، فلم يخصص لها سوى إشارات خجولة واصفاً أتباع حاميم بأنهم كانوا (عريقين فى الجاهلية، بل الجهالة والبعد عن الشرائع بالبداءة والانتباز عن مواطن الخير)^(٣)، بينما ذهب ابن عذارى أبعد من ذلك فلم يخصص لها سوى بضعة سطور تفيض بالكراهية والحقد والمقت، واصفاً ما شرعه حاميم «بالحماقات»^(٤).

والجدير بالملاحظة أننا لا نملك أى رواية تاريخية معاصرة للحدث. ذلك أن معظم المصادر التى يحتمل أن تكون قد تضمنتها نتيجة معاصرتها لها، قد عفا عنها الزمن،^(٥) والمصدر الوحيد الذى يعد أقرب إلى الفترة التى انبعثت فيها هو كتاب «المسالك والممالك» لأبى عبيدة البكرى، وهو جغرافى

(٢) من بين المؤرخين الذين لم يؤدخوا لحركة حاميم : عبد الواحد المراكشى فى كتابه «المعجب فى أخبار بلاد المغرب» ، تحقيق العريان والعلمى، طبعة البيضاء ١٩٧٨ وكذلك ابن الخطيب : «أعمال الأعلام» تحقيق العبادى ٣٢ طبعة البيضاء ١٩٦٤.

(٣) ابن خلدون : «كتاب العبر» ، طبعة بيروت ١٩٨١ ج ٦ ص : ٢٨٨.

(٤) ابن عذارى : «البيان المغرب» ، طبعة بيروت ١٩٨٠ ج ١ ص : ١٩٢.

(٥) مثل كتاب «مغازى أفريقية» لابن الجزار الذى ينقل عنه البكرى وقد تولى سنة ٣٦٩ هـ فهو معاصر إذن. لكن الأهم هو محمد بن يوسف الوراق المتوفى سنة ٣٦٩ هـ والذى كتب كتباً كثيرة منها كتاب عن مدينة نكور ويحتمل جداً أن تكون إحدى كتبه قد تضمنت أخباراً عن حاميم وديانته وخاصة الكتاب المذكور عن نكور، انظر المنونى : المصادر العربية لتاريخ المغرب طبعة البيضاء ١٩٨٢ ج ١ ص : ١٧ وما بعدها.

عاش بعيداً عن الحدث بما يربو عن القرن، وعن هذا الجغرافى نقل المؤرخون اللاحقون، بحيث لا نجد فرقاً كبيراً فى الرواية الوحيدة التى أوردها بخصوص الموضوع باستثناء بعض الزيادات، لكن كون البكرى جغرافى لا يقلل من أهمية الرواية، بل الكتاب كله، لأن هذا الكتاب يعد بحق من أهم المصنفات التى تمدنا ببعض التفاصيل حول العوائد السحرية والكهانة لا فى منطقة غمارة فحسب بل فى المغرب الإسلامى برمته، ويتميز رواياته بخصوص المظاهر السحرية بنوع من الدقة والتدبير، إذ نجده يستعمل صيغاً تدل على ذلك مثل : «أخبرنى غير واحد»^(٦) أو «هذا أمر مستفيض»^(٧) غير أنه بالنسبة لتتبعى حاميم لا يذكر للأسف المصدر الذى نقل عنه.

وقد أضاف بعض المؤرخين من أمثال ابن أبى زرع أخباراً تزيد فى تشويه الحركة ومسح معالمها، نون أن يذكروا المصادر التى استقوا منها معلوماتهم^(٨).

ولسوء الحظ فإن المتنبي - حاميم - لم يخلف لنا أثراً نستعين به على فهم الحركة وتشريح مكوناتها، والوقوف على ما تحمله من تيار مذهبى، ذلك أن المصادر التى بين أيدينا لم تحتفظ لنا للأسف من «القرآن» الذى ألفه

(٦) انظر روايته عن الظاهرة السحرية المعروفة بالرقادة م. س. ص : ١٠٢.

(٧) انظر روايته عن الرجل الذى يخرج المياه من الأماكن الجافة ن. م والصفحة.

(٨) روض القرطاس ص : ٩٩ وقد أضاف إلى تشريعات حاميم صيام يوم الاثنين والجمعة.

باللهجة البربرية سوى بفقرة صغيرة مقتضبة، يحتمل أن يكون أصحابها قد انتقوها نكايه فيه، وتعميقاً للصورة المشوهة التي رسموها لبدعته، وغنى عن القول إنهم لم يكفوا أنفسهم عناء البحث في العوامل الكامنة وراء حركته، باستثناء ابن خلدون الذي عزاها إلى جهل أهل غمارة، وعدم معرفتهم بشرائع الإسلام^(٩).

وإذا أضفنا إلى كل ذلك ما تزخر به رواياتهم من تناقضات^(١٠) أمكن الوقوف على خطورة التاريخ لهذه الحركة. فالمصادر التي تحدثت عنها مصادر سنّية ومعادية على طول الخط، وأخبارها مقتضبة، يلفها الغموض أحياناً، والتناقض أحياناً أخرى. في حين أن المصادر الموالية للحركة غير موجودة بالمرّة، لذلك ما على المؤرخ المنصف للحقيقة إلا أن يتخذ الحيطة والحذر من هذه المصادر، وإن كانت موثقة الوحيد الذي لا مناص منه.

والدراسة الحالية لا تسعى البتة إلى «الدفاع» عن حاميم وبدعته المضلّة، بل تسعى إلى ربط ظهور «ديانته» المبتدعة بالإطار العام الذي أفرزها، وقراءة النصوص بما يتماشى مع سياق الظرفية التاريخية ومنطق التطور العام.

قبل ذلك لابد من الإشارة إلى أن الدارسين الأوروبيين ذهبوا في تفسير بدعة حاميم مذاهب شتى، وتوصلوا إلى نتائج وتخريجات متباينة.

(٩) ابن خلدون : م. س. ص : ٢٨٨.

(١٠) مثل التناقضات الخاصة بنسب حاميم، وكذلك التناقضات الخاصة بتشريعاته وسيتم توضيح ذلك لاحقاً.

فـ «لويكى» Lewicki^(١١) يردّها إلى استمرار المعتقدات القديمة الموجودة في منطقة غمارة قبل الإسلام، زاعماً أن هذه المنطقة قاومت الإسلام من أجل المحافظة على عاداتها القديمة، بينما رأى فيها «تيراس» Terasse^(١٢) تعبيراً عن عقلية الاستقلال والارتباط بالعادات لمجموعة بربرية لم ينفذ إليها الإسلام إلا بصعوبة، في حين يزعم «ألفرد بل» A. Bel أنها كانت تهدف إلى إصلاح الإسلام وجعله ملائماً لطبيعة البربر^(١٣).

ونعتقد أن هذه التخريجات في حاجة إلى إعادة نظر، رغم أهميتها، لأنها أحكام مارست العزل التعسفي للحركة عن بنيتها التي شكلت منطقتها التاريخي، بون إنكار أهمية رؤية «بل» Bel في ربط الحركة بالتطور المذهبي للمغرب.

وكيفما كان الحال، فإنه يخيل إلينا أن الرؤية الصحيحة لواقع حركة حاميم تستلزم ربطها ببنياتها العامة، وظرفيتها التاريخية، ودراستها في إطار شمولي، في محاولة لفهم كنهها.

ويستدعي هذا الإطار في نظري بعض الملاحظات الأساسية التي يجب الانطلاق منها وهي :

Lewicki : (prophètes antimusulmans chez les berbères (١١) médiévaux) Boletín de l'association espagnola de orientalista 1967, p : 148.

Terrasse : Histoire du Maroc. Tome 1, Ed. Cassablanca(١٢) 1946 p : 131.

Bel : La religion musulmane en berberie. Tome 1, Ed, (١٣) 1938, p : 182.

١ - إن ظاهرة التنبؤ في أى مجتمع من المجتمعات لم تنشأ من فراغ، فهي عطاء بنية اجتماعية ارتبطت بتطورها، ومن ثم لا يمكن أن نأخذ هذه الظاهرة بمعزل عن المظاهر الاقتصادية والنسيج الثقافى الذى عرفه المجتمع المغربى آنذاك، فهي تعبير عن مواقف ووسيلة لتجاوز مشكلات المجتمع.

٢ - كما أن ظاهرة السحر- وهى الوجه الثانى من حركة هاميم - ليست سوى تعبير مقتنع ومضمحل فى التاريخ، إنها - بكلام آخر - تمثل قطاعاً أو ذهنية معينة لنشاط مكبوت فى الفكر والسلوك، سرعان ما ينفجر نتيجة شروط تاريخية، فيصبح آنذاك نتاجاً اجتماعياً يعبر عن «بديل» ضرورى للمحافظة على النفس، والاستقرار مع الحقل الاجتماعى، والأوضاع السياسية، وهو من جهة أخرى سلوك يعبر عن تحايل الإنسان فى التكيف، وإعادة التوازن مع نفسه.

٣ - إن ادعاء النبوة ليس أمراً غريباً فى الوسط العربى الإسلامى، فقد بدأت هذه الحركة قبيل العهد النبوى لتنفجر بعد وفاته، حيث برز عدد من المتنبيين.

و الحكم نفسه ينطبق على ظاهرة السحر، التى لم تكن غريبة على المجتمعات العربية. وقد أشار إليها القرآن الكريم^(١٤) وارتبطت - خاصة - بالصحارى والمناطق الموحشة، أو تلك التى تكثُر فيها الجبال أو الوديان. يقول المسعودى^(١٥) بعد أن أشار إلى وجود هذه الظاهرة منذ مولد النبى صلى الله عليه وسلم :

(١٤) « سورة الصافات الآية ١٥ ».

(١٥) « مروج الذهب » طبعة مصر ١٩٦٤ ط ٤ ج ٢ ص : ١٦٠.

«وقد تنازع الناس في الهواتف والجانب، فذكر فريق منهم أن ما تذكره العرب وتنبئ به من ذلك ، إنما يعرض لها من قبل التوحد في القفار والتفرد في الأودية، والسلوك في المهامة والمروراة الموحشة، لأن الإنسان إذا صار في مثل هذه الأماكن وتوحد تفكر، وإذا هو تفكر وجل وجبن، وإذا هو جبن داخلته الظنون الكاذبة والأوهام المؤذية والسوداوية الفاسدة، فصورت له الأصوات، ومثلت له الأشخاص».

وفي الوقت نفسه يقر بالكهانة فيقول عنها (أصلها نفسى، لأنها لطيفة باقية ومقارنة لإعجاز باهرة). (١٦) ولذلك يصدق حكم Lewicki بأن الفاتحين العرب الذين فتحوا المغرب كانوا معتادين على ظاهرة السحر والكهانة (١٧).

أما بالنسبة للمجتمع المغربي، فإن ابن خلدون الذى درسه بإمعان ووقف على شاذته وفادته، يقر صراحة بوجود السحر ويؤكد ذلك بقوله : «أعلم أن وجود السحر لا مزية فيه بين العقلاء» (١٨). لكنه يربطه بالعجز عن المعاش الطبيعي فيذكر بأن «الذى يعمل على ذلك في الغالب - زيادة ضعف العقل - ، إنما هو العجز عن طلب المعاش بالوجوه الطبيعية للكسب من التجارة والفلح والصناعة فيطلبونه بالوجوه المنحرفة».

(١٦) نفسه، ص : ١٧٥.

(١٧) Lewicki : (prophètes, devins et magiciens chez les berbères medivaux) folio orientalia. Tome. VII, 1965.

(١٨) ابن خلدون : المقدمة طبعة ١٩٥٧ لجنة البيان العربى ج ٣ ص : ١١١٦.

كما يؤكد على وجود نوع من السحرة يسمون البعاجين، وهم الذين «يشيرون إلى الكساء أو الجلد فيتخرق، ويشيرون إلى بطون الغنم بالبعج فتبعج»^(١٩) ويخلص بعد تحليل موضوع السحر والشعوذة إلى أنها «علوم بكيفية استعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر إما بغير معين أو بمعين من الأمور السماوية، والأول هو السحر والثاني هو الطلسمات»^(٢٠).

ويمدنا ابن خلدون في مقدمته بتفاصيل أخرى حول قضايا اكتشاف الغيب مثل «الملاحم»، وهي عبارة عن منظوم في حدثان الدول. وقد ظهرت في القرن الخامس الهجري،^(٢١) وكذلك ما يسمى «بالزايجة» المنسوبة إلى أبي العباس السبتي، وهي طريقة للتنبؤ بما سيحدث في المستقبل،^(٢٢) بالإضافة إلى خط الرمل والتنجيم،^(٢٣) والكهانة والعرافة،^(٢٤) وغيرها من الطرق التي لا يسمح المجال بالتوسع فيها. وكل هذه القرائن وغيرها تنهض دليلاً على أن السحر لم يكن غريباً عن المجتمع المغربي، وأنه ترك بصماته في مسار الذهنية المغربية.

(١٩) نفسه، ص: ١١٢٠.

(٢٠) نفسه، ص: ١١١٣.

(٢١) نفسه، ج ٢ ص: ٧٧٢.

(٢٢) نفسه، ج ١ ص: ٢٨٥ - ٢٨٦.

(٢٣) نفسه، ص: ٣٧٩.

(٢٤) نفسه، ج ص: ٣٧٣.

لكن هذه القرائن - على أهميتها - لا تكفى لفهم تنبؤ هاميم ومجاله السحري، لذلك لا مناص من تحليل الظرفية السياسية والاقتصادية والثقافية التي عرفها المغرب في بداية القرن الرابع الهجري، أي قبيل ظهور بدعته بنحو ١٦ سنة، لنركز بعد ذلك على منطقة غمارة نفسها.

من المتفق عليه في كافة المصادر التاريخية أن حركة حاميم انطلقت سنة ٢١٢ هـ، فكيف كانت الحالة السياسية عشية ظهورها ؟

- إسلامياً كان ثمة شعور عام بأزمة الخلافة الإسلامية، وفراغ محتواها. ففي الوقت الذي كان الضعف يدب في خلافة الشرق التي أصبحت العوية بين أيدي البويهيين، كان الفاطميون في الغرب يعلنون قطيعتهم معها، ويؤسسون خلافة مستقلة سنة ٢٩٧ هـ. وفي الأندلس كرس عبد الرحمن الناصر السنوات الأولى من القرن الرابع الهجري لتقليم أظافر الخارجين عليه لإعلان خلافة ثالثة في الأندلس،^(٢٥) مما كسر هيبة الخلافة الموحدة القوية، وخلق شعوراً بالهوية الضيقة على حساب الهوية العامة، وأتاح للدول، بل حتى القبائل البحث عن هويتها الخاصة، وهو شعور لا يساورنا شك في أنه أثر على قبائل غمارة ذاتها.

- مغربياً، كانت المنطقة المغربية تعيش في بداية القرن الرابع الهجري وضعية سياسية مأساوية : فهناك غياب تام للسلطة المركزية، وضعف عام ينخر كل القوى السياسية.

وفي مقابل ذلك، وجدت كيانات سياسية مهترئة ومتناحرة، لا تعرف سوى لغة العنف والاقتتال،^(٢٦) مما عمق الهوة بين السلطة والمجتمع.

(٢٥) ابن عذارى م. س. ص : ٩٨.

(٢٦) انظر ابن أبي زرع : م. س. ص : ٧٩ وما بعدها.

وفى خضم هذه الصراعات، لم يتمكن المغرب من تحديد هويته وفرض شخصيته، إذ كانت تتقاسم النفوذ فيه القوتان العملاقتان آنذاك، بنو أمية بالأندلس والخلافة الفاطمية فى المغرب، فتعبثان به حسب مشيئتهما. فكان المغرب إذن بعدم استقراره سياسياً ينتظر يوماً توازنات جديدة، واحتمال قيام حركات تهدف إلى تحديد هويتها، ومن هنا نفهم ظرفية قيام حركة حاميم.

وعلى الصعيد الاقتصادى أثرت مجريات الحروب المستعرة بين الدولات القزمية، والتدخلات، المكشوفة لأموى الأندلس والفاطميين على مصير اقتصاد المغرب حيث تدهورت طرق التجارة من جراء الصراعات. كما أصيبت الأراضى باليوار، ناهيك عن أن الانقسامات السياسية ساهمت فى ضعف المبادلات بين المدن والبادى.

وزادت الكوارث الطبيعية الطين بلة، إذ كانت السنوات العشر السابقة على حركة حاميم سنوات محن وأزمات. وفى سنة ٢٠٢ هـ عرفت بلاد المغرب الإسلامى فتناً كثيرة، ومجاعات حصدت عدداً كبيراً من الأرواح، حتى كاد أن يعجز عن دفن الموتى،^(٢٧) وارتفعت الأسعار ارتفاعاً مذهلاً حتى أن مد القمح وصل إلى ثلاثة دنانير^(٢٨).

وفى سنة ٢٠٥ هـ أتت النيران على أسواق العديد من المدن المغربية

(٢٧) الناصرى : كتاب الاستقصا، طبعة البيضاء ١٩٥٤ ج ١، ص : ١٩١.

(٢٨) ابن أبى زرع م. ص. ص : ٩٨ وقد عرفت الأندلس فى نفس السنة مجاعة خطيرة، انظر ابن حيان، المقتبس. طبعة مدريد ١٩٧٩، ص : ١٠٩.

حتى سميت هذه السنة بسنة النار.^(٢٩) أما في سنة ٣٠٧ هـ فقد اجتاحت وباء الطاعون مختلف النواحي المغربية، وهبت ربيع عاتية أفسدت الزراعات الشجرية^(٣٠).

ولا يخامرنا شك في أن هذه الأزمة الاقتصادية كان لها تأثير على وضعية القبائل المغربية، وحياة الناس وعقليتهم وطريقة تفكيرهم.

أما على المستوى الاجتماعي، فقد كان المجتمع المغربي نتيجة التجزئة السياسية المخيمة يعرف تنوعاً اجتماعياً حسب البيئة والانتماء القبلي ونمط المعيشة. وظلت الولايات القبلية والعشائرية من أكثر الولايات التقليدية رسوخاً وتأثيراً في مجمل الحياة المغربية في العصر الوسيط، والقبيلة قد تتعارض مع الدين الذي حمل مفهوم الأمة والجماعة الإسلامية، لذلك حاول بطرق كثيرة أن يحطم النظام القبلي، لأن نمو القبيلة إنما يكون على حساب الأمة. وإذا كان الإسلام في المغرب قد انتصر أحياناً على التنظيمات القبيلة وتمكن من جمعها في وحدة دينية اجتماعية، فإن ذلك لا يعني أنه تمكن من التغلب عليها بل كانت كل قبيلة تعمل للمحافظة على عاداتها وتقاليدها خاصة في البوادي والجبال، وهذه خلفية لا يجب التغافل عنها عند دراسة بدعة هاميم.

وعلى الصعيد الديني والثقافي، تجدر الإشارة إلى أن بقايا الوثنية

(٢٩) ابن أبي ذرع م. س. ص : ٩٨ - الناصري م. س. ص : ١٩٢، كما عرفت أسواق

قرطبة في الأخرى حريقاً، انظر ابن حيان م. س. ص : ١٤٢.

(٣٠) ابن أبي ذرع : م. س. ص : ٩٨ - الناصري م. س. ص : ١٩٢.

كانت لاتزال تؤثر في المجتمع المغربي خلال القرون الاولى من دخول الإسلام، وخاصة منطقة غمارة التي اختلطت فيها تعاليم الدين الإسلامي بالمعتقدات الشعبية الموروثة.^(٣١) كما أن الأعمال السحرية القديمة خلفت إرثا بالغ التعقيد، مما كون طبقة سحرية عريضة في تركيبة العقل المغربي.

ولم يكن المد المالكى السنّى قد أحكم قبضته على المغرب بعد، وحسبنا أن أول نواة لمدرسة مالكية لم تظهر سوى في النصف الأول من القرن الخامس الهجرى.^(٣٢) ولدينا في مثال هجرة أبي عمران الفاسى من المغرب إلى القيروان دليل على خفوت المذهب المالكى، وعدم صلاحية التربة لقيام حركات إصلاحية.

وعلى عكس ذلك، كان المناخ السائد هو مناخ البدع والهرطقات، ولا غرو فإن العقيدة البرغواطية - في غياب حركات إصلاحية - كانت قد ترسخت في بلاد المغرب، وشب عودها، وأصبحت قدوة للحركات التي تريد أن تحنّوحنوها.

ومثل هذا المناخ لا يمكن إلا أن يفرز ثقافة غيبية تكون فيها الغلبة للفكر الخرافى على حساب العقل. ومن هنا نفهم قابلية المجتمع المغربى للظاهرة السحرية وكل ما هو غريب أو خارق للعادة.

تلك باختصار الظرفية العامة التي انبثقت منها حركة هاميم، وهى

Lewicki : (prophètes, devins...) p : 1- (proph`tes (٣١)
antimusulmans....) p : 144.

(٣٢) هى مدرسة وجاج بن زلو اللمطى.

تساعدنا في فهم هذه الحركة ومكوناتها. غير أن إجلاء بعض الغموض الذي يلفها، يستلزم منا الوقوف على النصوص التي تحويها المصادر حول منطقة غمارة معقل الحركة نفسها.

من المعلوم أن غمارة تعد منطقة جبلية وعرة ومنعزلة عن باقي المناطق المغربية، وقد وصف الجغرافيون جبالها بأنها شاهقة وطويلة،^(٣٣) وحسبنا أن طولها بلغ حسب هذه المصادر ستة أيام، وعرضها نحو ثلاثة أيام،^(٣٤) وهو ما يبين طبيعتها الجبلية الوعرة. وقد ألمحنا سلفاً إلى تأكيد المسعودي على وجود الإيمان بالسحر في المناطق الجبلية،^(٣٥) وهذه مسألة يجب أخذها بعين الاعتبار.

وثمة إشارات يمكن الاستعانة بها لفهم نبوة حاميم ولو أنها جاءت في مصادر متأخرة :

١ - إشارة تهم الجانب الديموغرافي لمنطقة غمارة وردت عند ابن سعيد وصاحب الاستبصار اللذين أكدا أن جبل غمارة «فيه من الأمم ما لا يحصيهم إلا الله تعالى»^(٣٦).

(٣٣) ابن سعد : كتاب الجغرافيا. تحقيق إسماعيل العربي، طبعة بيروت ١٩٧٠ ص : ١٢٩ - مجهول : «كتاب الاستبصار» تحقيق سعد زغلول، طبعة البيضاء ١٩٨٥، ص : ١٩٠.

(٣٤) مجهول : «كتاب الاستبصار»، ص : ١٩٠.

(٣٥) انظر هامش ١٥.

(٣٦) ابن سعيد م. س. ص : ١٣٩ - مجهول : «الاستبصار» ص : ١٩٠.

٢ - إشارة تهم وضعية بعض من سكان هذا الجبل وردت عند الوزان^(٢٧) عندما وصف جبل بنى كزير بقوله : «يسكنه فرع من غمارة... فيه غايات وكروم وبساتين الزيتون، وسكانه فقراء مدقعون، يلبسون الثياب الحقيرة ولا يملكون من الماشية. إلا القليل». وهو نص يدل على أسلوب المعيشة عند غمارة وهي تربية الماشية إلا أن وضعيتهم كانت مزرية.

٣ - كما وردت إشارة أخرى عند ابن الخطيب^(٢٨) في وصفه لبادس - إحدى مناطق غمارة - تنعت أهلها بالشجاعة وغريزة التمرد على السلطة إذ يقول : «إلا أنها موحشة الخارج، وعرة المعارج، مجاورة غمارة بالمارد والمارج، فهو ذو ديب في مدارج تلك الغرايب^(٢٩) وكيدهم ببركة الشيخ في تنبيب^(٤٠)». ويزكى صاحب الاستبصار هذا الحكم بقوله عن منطقة غمارة : «تنفق على الولاة، بذلك عرفوا حتى كسر الأمر العزيز شوكتهم»^(٤١) إشارة إلى الموحدين.

٤ - كما تشير المصادر إلى مناعة المنطقة والحصانة التي وفرتها لها الطبيعة، إذ حمتها «جبال قد لحقت بأعنان السماء، وحصون كثيرة تمتنع فيها»^(٤٢).

(٢٧) وصف إفريقيا، الترجمة العربية، طبعة الرباط ١٩٨٠، ص : ٢٥٦.

(٢٨) « معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار » - تحقيق محمد كمال شبانة طبعة فضالة - المحمدية ص : ١٤٣.

(٢٩) مدارج غرايب : طرق حالكة السواد.

(٤٠) تنبيب معناها : هلاك.

(٤١) مجهول : م. س. ص. ص : ١٩١.

(٤٢) ن. م. والصفحة.

٥ - وتميزت غمارة أيضاً بوجود عادات غريبة تختلف عن القيم المعروفة في جل أنحاء المغرب. ومن هذه العادات على سبيل المثال عادة المواربة، وهي إمساك مجموعة من الشباب لعروس الشاب المزهل، والاستمتاع بها قبل الزواج، وكذلك تقديم الرجل أخته وابنته للضيف للمبيت معها. كما أنهم لم يكونوا يسمحون لنوى العاهات بالاستقرار في منطقتهم^(٤٢) وهذا ما يبين أن للمنطقة خصوصيات تنفرد بها.

٦ - كما أن هناك إشارات تبرز أن غمارة كان لها سبق في الارتداد عن الإسلام^(٤٣).

٧ - وقد ورد نص عند ابن أبي زرع يوضح أن منطقة غمارة تميزت عن سائر المناطق البربرية بلهجة بربرية خاصة. وحسبنا قوله متحدثاً عن هاميم «وجعل لهم قرأنا يقرأونه بلسانهم»^(٤٤).

٨ - وأخيراً علينا أن نتساءل : كيف كانت الحالة الدينية والمذهبية في منطقة غمارة قبيل ظهور بدعة هاميم ؟

نعلم من خلال بعض النصوص أنه منذ بداية الفتح الإسلامي للمغرب في القرن الأول الهجري، اجتاحت جيوش عقبة بن نافع منطقة غمارة. كما وطنتها بعد ذلك جيوش موسى بن نصير وطارق ابن زياد، فبثوا الدعوة

(٤٢) يذكر البكري كل هذه العادات، انظر المغرب، ص : ١٠٢ مجهول : م. س. ص :

(٤٤) ابن عذاري م. س. ص : ١٧٦.

(٤٥) روض القرطاس، ص : ٩٩.

الإسلامية بين سكانها. لكن الفضل في انتشار الإسلام بهذه المنطقة يعزى إلى رجل حميري اسمه صالح إذ «على يديه أسلم بربرها»^(٤٦) ويخبرنا ابن عذاري أنهم ارتدوا بعد أن ثقلت عليهم شرائع الإسلام، وطردوا صالحاً، ولكنهم تابوا فأعادوه، وبقي هنالك إلى أن مات بتمسمان^(٤٧).

وإذا كان سكان غمارة لا يعرفون عن الإسلام السنّي غير هذه المعلومات القليلة، فإنهم اعتنقوا بحماس منقطع النظير مذهب الخوارج، واشتركوا في ثورة البربر سنة ٧٤٠ م (١٢٢ هـ) مع مسيرة، وطردوا العرب من سبته.

وانطلاقاً من ذلك يمكن القول إن غمارة عرفت مذهب أهل السنة ومذهب الخوارج^(٤٨) بل يمكن التخمين - استناداً إلى رأى صاحب الاستبصار - بأنها شهدت مذاهب أخرى إذ يقول هذا الجغرافي : «ولاهل الجبل مذاهب شتى»^(٤٩). غير أن إسلامهم ظل سطحياً، خاصة إذا وضعنا في الاعتبار انعزال المنطقة، واقتصار اهتمام الولاة العرب على مناطق الجنوب موئل الذهب.

من هذه الأرضية : عزلة المنطقة، فقر سكانها، وكثرة عددهم، وجود عادات ومعتقدات غريبة بها، انعدام مركزية سياسية قوية بالمغرب وانتشار

(٤٦) ابن عذاري : نفس المصدر والصفحة.

(٤٧) ن. م. والصفحة.

(٤٨) BEL, Op, Cit, p : 177.

(٤٩) مجهول م. س. ص : ١٩١.

البدع، يمكن أن ننظر من جديد إلى تنبؤ حاميم، ونربط ربطاً جدلياً بين الجانبين. ونعتقد أن هذه العوامل هي التي أفرزت هذه الحركة وما صاحبها من أعمال سحرية، وكلها تجعلنا لا نقف مستغربين من هذه الظاهرة التي خدشت التاريخ المذهبي والعقل المغربي. فمن هو حاميم هذا، وما هي «ديانته» الجديدة ومظاهر نبوته ؟ تختلف المصادر في نسبه : فالبيكري^(٥٠) يسميه أبو محمد حاميم بن من الله بن حريز بن عمر بن وجفوال بن وندوال. ويجاربه في ذلك ابن خلدون^(٥١) مع تصحيف في اسم وجفوال. بينما اكتفى صاحب الاستبصار وابن عذاري بتسميته بحاميم ابن من الله^(٥٢).

واسمه كما يلاحظ مقتبس من القرآن الكريم، فكثير من السور تبدأ بالحرفين «حـاء» و«ميم» ومعناها غير معروف. وللأسف فإن المصادر لم تفصح عن السبب الذي حدا بـ «حاميم» إلى اتخاذ هذا اللقب، كما لا نعرف مكوناته الثقافية. وإذا كان ابن خلدون قد وصف اتباعه بالجهلة، فالحكم لا يفسح مجالاً من الأحوال على زعيمهم فيما نرى، بل نميل إلى الاعتقاد أنه كان له نصيب من الثقافة، لا بدليل تأليفه «لقرآن» مختلف فحسب، بل لأن تشريعاته تدل على معرفته بطبائع مجتمعه ووقوفه على نفسيته وخصائصه.

أما أبوه فيحمل أسماء عربية إسلامية وهي أبو خلف من الله، وكذلك

(٥٠) المغرب، ص : ١٠٠.

(٥١) المعبر ج ٦ ص : ٢٨٨.

(٥٢) مجهول م. س. ص : ١٩١ ابن عذاري : م. س. ج ١، ص : ١٩٢.

جده وجد جده، وهذه قرينة على أن هذه الأسرة البربرية كانت عريقة في الإسلام ، رغم ما يزعمه بعض المؤرخين السنيين الذين استعاضوا عن اسمه بتلقيبه بالمفتري. ولا يمكن أن نتجاهل أهمية الأسماء والأنساب في المذاهب والعقائد السحرية عند البدائيين بوجه عام، والبربر بوجه خاص^(٥٢).

ومهما كان الأمر، فإن الرجل بدأ مغامرته سنة ٢١٢ هـ موهما نفسه بأنه يصلح الإسلام في غمارة، فادعى النبوة، ولا تكشف لنا المصادر عن عمره آنذاك، وهل كان قد بلغ الأربعين اقتداء بالرسول الكريم. المهم أنه وضع تشريعاته في «قرآن» لا نعرف بالضبط هل كان مكتوباً أم لا، وإذا كان كذلك فهل كتب بحروف عربية أم بحروف أو رموز خاصة.

وبخصوص هذه التشريعات وإذا ما ذهبنا مع الروايات التي خلفها لنا المؤرخون العرب، وهي مصادرنا الوحيدة - فيما نعلم - فإنها كانت مخالفة للشريعة الإسلامية. وللأسف لا يمكن أن نكون عنها صورة محترمة وشاملة لأنها وردت في سياق وجيز لا يشفي غليلاً ولا يروى ظمأ. وربما تحمل المصادر التي روتها تشويهات لا يمكن التأكيد منها إلا إذا حالف الحظ الباحثين في يوم من الأيام بالعثور على «قرآن» هاميم ا وهو أمر مستحيل ، يمكن التعويض عنه بالاقتراح الوجيه الذي اقترحه «الفرد بل» A.Bel بالبحث في فولكلور الريف الحالي^(٥٤) لكن ما يجب أخذه بجديّة واهتمام ونحن بصدد هذه التشريعات، أن هذه الأخيرة وليدة مجتمع منغلّق

Loc. Op. cit. p : 177 - 178 : BEL. (٥٢)

Ibid, p : 186. (٥٤)

على ذاته، يركز نمط عيشه على تربية الماشية، وتقوم معاملات أهله على الأعراف.

ورغم أن المعلومات الشحيحة التي توردها الأسطواغرافيا التقليدية تنقسم بالاختصار الشديد، فإنها تسمح لنا بالوقوف على الخطوط العامة لهذه «الديانة» و«نبيها».

فكل ما نعرفه هو أن حاميم ابتدع «قرآنا» باللهجة البربرية. ويغلب على الظن أنه كتب بحروف عربية، شفيعنا في هذا الاستنتاج أن كل ما وصل إلينا من تراث بربرى كتب بحروف عربية. لكننا لا نعلم ما إذا كانت العبارات التي نقلها المؤرخون من قرآنه قد ترجمت من طرفه أم أن المؤرخ المعاصر الذي نقلها هو الذي قام بترجمتها وما إذا كانت ترجمة أمينة أم لا. وعلى أى حال، فإن أقدم نص وصل إلينا عن نبوة حاميم وهو نص البكرى لا يجيب عن هذا التساؤل. وما يزيد الأمر تعقيداً هو اختلاف الفقرات المقتبسة من قرآن حاميم عند جمهرة المؤرخين أنفسهم. فابن خلدون مثلاً يذكر ما يلى : «يا من يخلق البصر ينظر فى الدنيا خلقى من الذنوب يا من أخرج موسى من البحر أمنت بحاميم وبأبيه أبى خلف من الله، وأمن رأسى وعقلى وما يكنه صدرى وما أحاط به دى ولحمى وأمنت بتايغيت عمة حاميم وأخت أبى خلف من الله»^(٥٥).

أما ابن أبى زرع فيذكر ترجمة الفقرة المقتبسة من قرآن حاميم كما يلى : «خلقى من الذنوب يا من خلا النظر ينظر فى الدنيا، خرجنى من

(٥٥) العبر جـ ٦، ص : ٢٨٨.

الذنوب يا من أخرج يونس من بطن الحوت وموسى من البحر». ثم يقول في ركوعه : «أمنت بـ - هاميم» (٥٦).

ومهما كانت مشكلة الاختلاف، فإن هذه النصوص تجعلنا نتأكد من أن عقيدة هاميم ركزت على الإيمان بالأنبياء السابقين مثل النبيين يونس وموسى، وأن هاميم كانت له داية بالقرآن الكريم. كما تفصح هذه الفقرات المقتبسة - إن صحت - على أن العقيدة الهاميمية كانت تدور حول الإيمان بـ - هاميم وعائلته، فضلا عن الإيمان بالله.

وقد احتفظ المتنبي بأهم أركان الإسلام مع إدخال تعديلات عليها وهي الصلاة والصوم والزكاة. كما حاول إثبات عدم تعارضه مع ديانة محمد صلى الله عليه وسلم. فعندما حل أكل الأنثى من الخنزير، أقنع أتباعه بأن الرسول حرم الذكر منها وليس الأنثى (٥٧)، بينما أسقط ركنا من أركان الإسلام وهو الحج (٥٨).

ويمكن القول بصفة عامة إن التعديلات التي قام بها تتجلى في تقليص الصلوات الخمس التي سنّها الإسلام إلى اثنتين فقط : صلاة الصبح وصلاة المغرب، وأمر معتققي ديانتهم أن يسجدوا ويطلون أيديهم تحت وجوههم (٥٩).

أما الصوم فقد شرع لهم الأيام الثلاثة الأخيرة من رمضان فحسب،

(٥٦) روض القرطاس، ص : ٩٩.

(٥٧) البكري : م. س. ص : ١٠٠.

(٥٨) الناصري م. س. ص : ١٩٢.

(٥٩) ابن أبي ندع م. س. ص : ٩٩.

على أن يفتروا في اليوم الرابع، وجعل عيدهم في الثاني من أيام الإفطار. ويذكر ابن أبي ذرع^(٦٠) بون أن يسند روايته إلى مصدر معين أنه فرض عليهم صوم عشرة أيام من رمضان ويومين من شوال، ومقابل تقليص أيام الصوم من رمضان، شرع لهم صوم يوم الخميس وكذلك يوم الأربعاء إلى غاية الظهر من كل أسبوع وكل جزاء من أفطر فيها غرامة خمسة أثوار، وهنا نلاحظ ارتباط هذا الجزاء بالبنية الاقتصادية للمجتمع الغماري المعتمد على تربية الماشية. ويأتي صاحب القرطاس برواية مخالفة عن الأيام المخصصة للصوم، فيذكر بأن حاميم فرض عليهم صوم أيام الاثنين والخميس إلى الظهر، ومن أفطر يوم الخميس عمدا فكفارته ثلاثة أثوار. ومن أفطر يوم الاثنين فكفارته ثوران^(٦١). وقد تساءل ألفرد بل^(٦٢) حول طبيعة هذا الصوم الأسبوعي، وما إذا كان يرجع إلى أصول نصرانية، ولكنه لم يستطع أن يحسم في الأمر لقلة الوثائق.

وفيما يخص الزكاة، يلاحظ أن المصادر لم تفصح جيداً عن هذا الركن من أركان الإسلام إذ تكتفي بالقول بأن المتنبئ «حاميم» فرض عليهم في الزكاة العشر من كل شيء^(٦٣). بون تحديد واضح للمصدر الذي يزكى منه، وما إذا كانت بعض الفئات من المجتمع الغماري غير ملزمة بها كما هو الشأن في الإسلام.

(٦٠) المصدر والصفحة نفسهما.

(٦١) ابن أبي ذرع م. س. ص: ٩٩.

(٦٢) La religion Musulmane en berberie, p : 180.

(٦٣) البكري : م. س. ص : ١٠١.

أما الجانب الآخر الذي شرعه «نبي» غمارة فهو تحريم بعض الأطعمة. من ذلك أن الحوت لا يؤكل إلا بزكاة^(٦٤) أى بذبيحة شرعية، ومعلوم أن السمك كان يشكل بالنسبة للمنطقة إلى جانب تربية الماشية - رزقاً مهماً وقوتاً رئيسياً^(٦٥). ولعل هذا ما يفسر وجوده فى قرآن حاميم كما سلف الذكر. كما حرم عليهم أكل البيض وأكل الرأس من كل حيوان وهى تشريعات تشبه إلى حد كبير تشريعات صالح بن طريف البرغواطى.

وفيما يتعلق بالأطعمة التى حرمها الإسلام، لا تذكر المصادر أنه حل أكلها باستثناء لحم أنثى الخنزير، زاعماً أن القرآن الكريم حرم الذكر منه فحسب^(٦٦). ونعتقد أن إباحة أكل الخنزير يرجع إلى وجوده بالمنطقة، وبالتالي هدف حاميم من وراء ذلك إلى حل مشكل التغذية فى المجتمع الغمارى. وإلى جانب التشريعات السابقة، ألقى حاميم الغسل من الجنابة. ولا نعرف السبب الذى حدا به إلى اتخاذ ذلك، وهل للبيئة أو العادات القديمة تأثير فى التشريع.

أما بخصوص الحج، فحسبما تذكره المصادر، فإنه أسقط هذا

(٦٤) الناصرى : م. س. ص : ١٩٢ - مجهول م. س. ص : ١٩١ أما ابن خلدون فقد التزم الصمت فيما يخص هذه التشريعات.

(٦٥) الوزان : م. س. ص : ٢٥٢ يقول وهو يتحدث عن بادس : «ويقتاتون على الخسوس بالسريدين وغيره من السمك».

(٦٦) البكرى م. س. ص : ١٠٠.

الركن. ويمكن أن نفسر هذه الظاهرة بثقل المغارم التي أصبحت توظف على الحاج الذين يمرون بالمهدية، وفي هذا الصدد أورد ابن عذارى في أحداث سنة ٢٠٩ هـ أى أربع سنوات قبيل ظهور نبوة حاميم ما يلى : «وفيها أمر عبد الله بأن يكون طريق الحاج على المهدية لأداء ما وُظف عليهم من المغارم فى الشطور»^(٦٧).

من خلال هذه الإشارات المقتضبة التى خلفتها المصادر يتضح أن نبوة حاميم حملت خليطاً من التعاليم الإسلامية والاعراف البربرية حاولت تبسيط الشرائع الإسلامية وإعادة ترتيبها بما يتلاءم مع المجتمع الفمازى. ويبقى علينا أن نتساءل الآن عن مدى نجاحها وأثرها فى هذا المجتمع الريفى المنعزل.

الواقع أن الزمن لم يتسع لـ - حاميم لإنهاء مشروعه، فبعد سنتين من بدايته، أى فى سنة ٢١٥ هـ حسب بعض الروايات - وإن كانت روايات أخرى تذهب بنهاية حركته إلى أبعد من ذلك - لقى هذا المتنبي حتفه. وتختلف النصوص حول الجهة التى وضعت حداً لبدعته، فصاحب الاستبصار وابن أبى زرع والناصرى^(٦٨) يذكرون أن الخليفة الأندلسى عبد الرحمن الناصر (٢٠٠ هـ - ٢٥٠ هـ) جهز إليه جيشاً هزمه هزيمة ماحقة، واستأصل بدعته. بينما يذكر البكرى وابن خلدون وابن عذارى^(٦٩) أنه قتل فى إحدى الحروب مع مصمودة، ونحن نرجح الرواية الثانية انطلاقاً

(٦٧) «البيان» ج ١، ص : ١٨٦.

(٦٨) «الاستبصار» ص : ١٩٢ - القرطاس» ص : ٩٩ - «الاستقصاء» ١٩٢.

(٦٩) المغرب : ١٠١ - «البيان» ج ١ ص : ١٩٢ - «العبر» ج ٦، ص : ٢٨٨.

من عدة أدلة :

١ - إن حركة حاميم كانت تفتقر إلى قوة عسكرية حقيقية، بخلاف برغواطة التي امتلكت قوة أرعبت بها جيوشاً مغربية، ولذلك لم يكن على الخليفة الناصر أن يكلف نفسه عناء تجهيز أسطول، في الوقت الذي انصب اهتمامه على تصفية جيوب الثوار في الأندلس وردع التحرشات المسيحية في الشمال (٧٠).

٢ - من الراجح أن يكون حاميم قد قتل في إحدى معاركه مع مصمودة بالنظر إلى ما عرفتة الساحة المغربية من تطاحنات قبلية.

٣ - إن ابن خلدون، فضلاً عن عدم ذكره خبر مقتل حاميم على يد الناصر يذكر أن ابن هذا المتنبئ ويدعى عيسى كانت له مكانة في غماره، وأنه وفد على الخليفة الأندلسي (٧١). فلو كان هذا الأخير قد جهز أسطولا لقضى على أسرة المتنبئ برمتها.

٤ - كما أن ابن حيان الذي اهتم بأخبار العدة، ووقف على كل تحركات الخليفة الناصر وغزواته في الأندلس والمغرب على السواء لم يشر إلى هذا الحادث (٧٢) مما يبين صحة الخبر الثاني. ولعل هذا ما حدا بأحد الباحثين إلى القول بأن الناصر قضى على حركة حاميم بطريقة سليمة (٧٣).

(٧٠) التفاصيل عند ابن حيان : م. س. ص : ٢٠٩ وما بعدها.

(٧١) العبر ج ٤ ص : ٢٨٨.

(٧٢) المقبس، ص : ٢٠٩ وما بعدها.

(٧٣) Terrasse, Loc, op, cit, p : 131.

وإذا كانت المدة لم تطلً بنبوته حاميم، فهل خلفت ولو أثراً نسبياً على المجتمع القمارى ؟ من البديهي أن المصادر التاريخية لا تجيب عن ذلك، لكن من خلال تتبع بعض الشذرات التي وردت فيها بكيفية عفوية يمكن تكوين فكرة تقريبية عن الموضوع.

لعل أولى بؤادر هذا التأثير تتجلى في التغاف عدد كبير من جماهير غمارة حول المتنبي والإيمان بنبوته، وهي مسألة أقرت بها المصادر، ولو أنها عزت ذلك إلى جهلهم (٧٤). كما تتجسد قوة تأثير المتنبي حاميم في نسبة جبل غمارة إليه، حيث سمي «جبل حاميم» وظل يحمل هذا الاسم لمدة طويلة من الدهر (٧٤ م).

ومن المظاهر الأخرى التي تعكس هذا التأثير استمرار نفوذه مجسداً في أبنائه الذين أصبحوا محط احترام وتقدير أهالي غمارة كما يشهد بذلك المؤرخون (٧٥).

كما تبدو بصماته واضحة في المجتمع القمارى من خلال ملاحظة استمرار ظاهرة ادعاء النبوة، مما يؤكد قوة نبوة حاميم ونفوذها الروحي. فعلى الرغم من أن أتباعه رجعوا إلى الإسلام، (٧٦) فإن ابن خلدون يمدنا باسم متنبي آخر هو حاميم بن جميل اليزدجومي الذي لم يزودنا عنه

(٧٤) مجهول : م. س. ص : ١٩١ - الناصري : م. س. ص : ١٩٢.

(٧٤ م) المصدر والصفحة نفسهما .

(٧٥) ابن خلدون : م. س. ص : ٢٨٨.

(٧٦) ابن أبي زرع : م. س. ص : ٩٩.

بمعلومات كثيرة، فاكتمنى بالقول بأن له «أخبار ماثورة» (٧٧) . وهي أخبار ستظل سرّاً دفيناً في ضمير الزمن.

وإذا كان لنبوة حاميم مثل هذه القوة والنفوذ الروحي، فلماذا لم تصمد في وجه القوات التي ناصبتها العداء وألغتها من الخريطة السياسية؟ إن ذلك يرجع فيما نرى إلى عدم ارتكازها على قوة عسكرية نافذة تستطيع بها فرض نفسها على غرار برغواطة، كما يرجع إلى عدم وضوح الرؤية والتشويش الذي اعتري نبوته وديانته، وما شابهها من مظاهر سحرية وشعوذية، وبالتالي فإن مناهضتها للأوضاع السياسية ومحاولة إيجاد موقع في الخارطة السياسية لم يكن يقوم على العقل والمنطق، بل على الغيب والسحر، وهو الموضوع الذي سنعالجه فيما تبقى من هذه الدراسة واقفين على منطقة غمارة ذاتها.

لقد اقترفت نبوة حاميم اقتراناً واضحاً بالفكر السحري، وحسبنا أن القرآن الذي وضعه هذا المنتبئ ربط بين الإيمان بالنبوة الجديدة، والسحر؛ فقد ورد فيه : «أمّنت بتاليت عمّة حاميم أخت أبى خلف من الله» وتاليت هذه كانت كاهنة ساحرة، كما كان لـ - حاميم أيضاً أخت اسمها «دبوة» أو «دجوة» تتعاطى قضايا السحر كذلك (٧٨) . وقد ورد في بعض الآيات التي نظمت لهجو حاميم ما يؤكد هذا الترابط :

(٧٧) العبر ج ٤ ص : ٢٨٨.

(٧٨) الناصري : م. س. ص : ١٩٢ - مجهول م. س. ص : ١٩١ - البكري م. س. ص : ١٠٠.

فلان كان حاميم رسولا فإننى *** بإرسال حاميم الأول كافر
روى عن عجوز ذات إلك ذميمة *** تقارن فى أسرارها كل ساحر (٧٩)

إن هذا الاقتران بين التنبؤ والسحر كان فى نظرنا عملية مقصودة لما
للحسر من تأثير فى إنجاح نبوة حايميم، ولما له من وقع على سكان غمارة
السذج، حتى أن باحثا اعتبر أن السحر الذى مارسته أخت حاميم هو
الذى أعطى النجاح لنبوة أخيها (٨٠).

ومهما كان الأمر، فقد جسدت منطقة غمارة مسرحاً لعمليات السحر
والشعوذة. فالمؤرخون (٨١) يذكرون أن عمة حاميم كانت ساحرة، ولكنهم
للأسف لا يوضحون نماذج من عمليات السحر التى قامت بها، و الشئ
نفسه بالنسبة لأخته المدعوة «دبو» التى كانت توظف ممارساتها السحرية
لمواجهة كوارث الجفاف والحروب والشدة وفى هذا الصدد يقول ابن خلدون:
«وكانت أخته دبو ساحرة كاهنة، وكانوا يستغيثون بها فى الحروب
والقحوط» (٨٢) والنص هذا يحمل مغزى عميقاً يجعل الباحث لا يعزل ظاهرة
السحر عن خلفيتها الاقتصادية.

ومن السحرة الذين ورد ذكرهم فى منطقة غمارة رجل يدعى أبوكسية
بجبال مكسة يبدو أنه كان له نفوذ واسع على العامة إلى درجة أن لا أحد

(٧٩) البكرى : م. س. ص : ١٠١ - مجهول : م. س. ص : ١٩٢.

(٨٠) Terrasse Loc, Op, cit, p : 131.

(٨١) انظر المصادر الواردة هامش ٧٨ وصفحاتها.

(٨٢) العبر ج ٦ ص : ٢٨٨.

يقدر على مخالفته «فإن عصاه أحد منهم أو خالفه، حول كساء الذى يلتحف به فيصيب ذلك الإنسان فى ماله أو بدنه أو كليهما صائبة وعامة وإن كانوا جماعة أصابهم مثل ذلك» (٨٣).

ومن المؤكد أن نفوذ هذا الساحر استمر على الأقل حتى العصر الموحدى بدليل ما يذكره صاحب الاستبصار الذى عاش فى هذا العصر : «وابنيه اليوم وعقبه فى تلك الفاحية - غمارة - مزية وحظوظ على سواهم» (٨٤).

ومن جملة الأعمال السحرية العربية التى تميزت بها منطقة غمارة كذلك ما عرف فى المصادر باسم «الرقادة»، وهى اسم يدل على النوم والفشيان العميق الذى من خلاله تتم عملية الاطلاع على الغيب. فقد «كان يغشى على الرجل منهم يومين وثلاثة فلا يتحرك ولا يستيقظ، ولو بلغ به أقصى مبلغ الأذى، ولو قطع قطعاً. فإذا كان بعد ثلاثة من غشية استيقظ كالسكران ويكون يومه ذلك كالواله لا يتجه لشيء». فإذا أصبح فى اليوم الثانى أتى بعجائب مما يكون فى ذلك العام من خصب أو جذب أو حرب» (٨٥).

وفى هذه الرواية نلاحظ مرة أخرى ارتباط السحر بعدة ظواهر اقتصادية كالخصب والجفاف والحرب، وهى القضايا التى كانت تشكل هموم سكان غمارة.

(٨٣) البكرى : م. س. ص : ١٠١ - مجهول م. س. ص : ١٩٢.

(٨٤) المصدر والصفحة نفساهما .

(٨٥) المصدر والصفحة نفساهما .

ولا نعدم أشكالاً أخرى من العوائد السحرية المرتبطة بالكهانة التي برزت فيها منطقة غمارة في القرن الرابع الهجري، من ذلك ما انفرد البكري^(٨٦) بروايته وهي أن رجلاً من بني شداد كان يحمل معه عدلاً مملوءة بجماجم وأنياب الحيوانات البرية والبحرية، ويجعلها في حبل على شكل سبحة، فيتقاطر عليه العامة لاستفساره حول ما سيحدث لهم، فيعلق الحبل على المستفسر، ويحرك الجماجم، ثم ينتزعها ويشمها قطعة قطعة إلى أن تمسك يده واحدة منها، فينبئه بكل ما يحدث له من مرض أو موت أو ربح أو خسران دون أن يخطئ في توقعاته.

وينفرد البكري^(٨٧) بإبراز صورة أخرى من الصور السحرية الكثيرة التي شهدتها منطقة غمارة، فقد نقل لنا رواية أخبر بها شفويًا مفادها أنه كان بمرسى بادس رجل قصير القامة مصفر اللون يستنبت المياه على شكل عيون وآبار من المناطق الجافة التي ينعدم فيها الماء، كما كانت له القدرة على العلم بقرب المياه أو بعدها عن طريق استنشاق هواء ذلك الموضع، ولا يجب أن ننقل ما للماء من أهمية في منطقة تعتمد على المراعى والعشب للماشية^(٨٨).

وتؤكد النصوص أن ظاهرة السحر في منطقة غمارة استمرت إلى ما بعد القرن الرابع الهجري موضوع الدراسة إذ يؤكد ابن خلدون أنها استمرت حتى عصر الموحدين على الأقل^(٨٩).

(٨٦) المغرب، ص: ١٠١.

(٨٧) نفسه، ص: ١٠٢.

(٨٨) العبر، ج ٦ ص: ٢٨٨.

(٨٩) مجهول: م. س. ص: ١٩٢.

والجدير بالملاحظة أنه كان لممارسى السحر مكانة اجتماعية متألقة فقد عرفنا عن ابن كسية أن الناس «كانوا يسمعون منه ولا يعصون طرفة عين»^(٩٠) كما أن عيسى بن المنتبى هاميم كانت له مكانة متميزة فى غمارة إذ يقول أحد المؤرخين عنه «وكان لابنه عيسى من بعده قدر جليل فى غمارة»^(٩١) . وغنى عن القول ما كان «لتاليت» عمه هاميم وأخته «دبى» من مكانة عظيمة فى المجتمع الغمارى، ويخيل إلينا أن المكانة التى احتلها هؤلاء السحرة ترجع إلى نفوذهم الروحى من جهة، وإلى «قدرتهم» على حل المشاكل والمعضلات الاجتماعية من جهة أخرى.

كما ارتبطت ظاهرة السحر بالمرأة، فالبرغم من أن بعض النصوص التى أوردها جعلت من الرجال ممارسين للسحر، فإن نص ابن خلدون يؤكد اقتصر النساء على تعاطى السحر خاصة فى عهده إذ يقول : «وأخبرنى المشيخة من أهل المغرب أن أكثر منتحلى السحر منهم النساء العواتق»^(٩٢) . ويظهر من سياق حديث هذا المؤرخ أنهم كن يركزن أعمالهن على الكواكب «ولهم علم استجلاب الكواكب روحانية ما يشاقونه من الكواكب فإذا استولوا عليه وتكنفوا بتلك الروحانية تصرفوا منها فى الأكوان بما شاقوا»^(٩٣).

(٩٠) البكرى : م. س. ص : ١٠١.

(٩١) ابن خلدون : م. س. ص : ٢٨٠.

(٩٢) المصدر والصفحة نفساهما .

(٩٣) المصدر والصفحة نفساهما .

ويؤكد الحسن الوزان^(٩٤) ظاهرة ممارسة النساء للسحر في عصره بمدينة فاس وهذا موضوع آخر. لكني يبدو أن عادة تعاطى النساء للسحر وجدت منذ عصور سحيقة إذ لاحظها بروكوب Procope وذكر أنها كانت معنوعة على الرجال.^(٩٥) ولذلك ذهب لويكي Lewicki إلى القول بأن ممارسة النساء للسحر في غمارة هي بمثابة انبعاث جديد للعادات التي ذكرها بروكوب^(٩٦).

ومن نافلة القول إن هذه الظواهر السحرية خلفت أثارا لازال بعضها ماثلا إلى اليوم، لا في منطقة غمارة وحدها، بل في المغرب برمته، فقد صار لممارسي السحر مكانة مهمة في المجتمع الغماري، وأصبحت شرائح كبيرة تتعاطى له، وتشدد إيمانها به إلى درجة تجعلنا نفترض أن استفحال هذه الظاهرة كان وراء ظهور التصوف والصلحاء في المنطقة. ولعل كتاب «القصيدة الشريف» الذي ألفه البادي سي وخصصه لذكر صلحاء الريف هو رد فعل على ما عرفته المنطقة من انتشار واسع لهذه الانحرافات. وإذا ما ذهبنا مع ملاحظات «لويكي» Lewicki يمكن القول إن ظاهرة السحر في غمارة لازالت آثارها باقية إلى اليوم حيث أن عدداً من أهالي المنطقة لازالوا يحجون إلى قبر «دبو» أخت حاميم، كما لازالت تزورها بعض النساء اللاتي يرغبن في القيام بأعمال سحرية^(٩٧).

(٩٤) وصف أفريقيا، ج ١ ص : ٢٠٥.

(٩٥) (prophètes antimusulmans p : 144) - Lewicki : (prophètes devins..) p : 11.

(٩٦) Ibid, p : 148.

(٩٧) Lewicki : (prophètes, devins et magiciens...) p : 11.

صفوة القول هو أن منطقة غمارة في القرن الرابع الهجري كانت بفعل ما عرفت من حركات المتنبئين والسحرة تمثل خانة مهمة في خريطة تاريخ الذهنيات في المغرب الإسلامي. وقد أكد البحث أن هذه الظاهرة لم تكن سوى إفراز لبنية اجتماعية معقدة عانت من ترسبات قديمة وإكراهات سياسية واقتصادية. لقد حاول حاميم أن يحل بنبوته المرتكزة على السحرة مشكلة المجتمع الغماري، فلم يكن مشروعه سوى محاولة تنظيم نسق جديد من القيم وترويض الواقع بما يتماشى مع عادات القبيلة وأعرافها. لكنه ذهب في طرحها بعيداً حين اختلف أيديولوجية منحرفة عن العقيدة الإسلامية، فأعلن بذلك نهايتها.

وإذا كنا قد شددنا التأكيد على ضرورة الربط بين نبوة حاميم والممارسات السحرية من جهة، والبنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من جهة ثانية، وهو ما نتأكد من خلال التحليل، فإن من إنصاف القول إن هذه ليست سوى نافذة من جملة النوافذ التي يمكن الإطلالة بها على الموضوع. وليست قولاً فصلاً، خاصة في ظل شحة المصادر وندرتها، ولذلك فإن مجال البحث في الموضوع يبقى مفتوحاً.

وفي ظروف انعدام مصادر شافية يمكن الاطمئنان إليها، ما على الباحث إلا أن يستعين باقتراح «ألفرد يل» بجعل فولكلور الريف الحالي مصدراً إضافياً لكشف النقاب عن هذه القضايا الملغزة، ونضيف إلى ذلك ضرورة معاينة عادات سكان الريف التي لازالت مخصصة لأصالتها، وكذلك حكاياتهم الشعبية وأهازيجهم. كما أن توظيف الأنثروبولوجيا يمكن أن تنير الجوانب المظلمة من هذا الموضوع الذي يشكل معلمة مهمة في تاريخ العقلية المغربية.

الفصل الثاني

الحركة المسرحية

بين الواقع ومحاولات التزييف

لا مراء فى أن الحركة المسورية لعبت دوراً متميزاً فى تاريخ الأندلس وخاصة على الصعيدين المذهبى والسياسى، ولا غرو فقد نجحت فى زعزعة النظام الأموى فى قرطبة، وتدشين مرحلة مهمة من الصراع العقدى، وأقرزت نتائج بعيدة الغور، تركت بصمات واضحة فى مسار التاريخ المذهبى بالأندلس.

ورغم هذا التحول الشامخ الذى نحتته الحركة المسورية، وتأسيسها معلمة مهمة فى تاريخ الأندلس، فإن المصادر لاذت بالصمت تجاهها، وتكتمت عن ذكر النتائج التى تمخضت عنها، باستثناء ما صدر منها عفواً، بل عملت عكس ذلك على تشويه قائدها وتلطيح سمعته عن قصد ونية مبيتة. وللأسف، لم يصل إلينا من زعيم الحركة - ابن مسرة - أثراً نستعين به لفهم حقيقة حركته وبحض الأباطيل والمنطلقات المحبوكة التى تبنتها السلطة الأموية فى قرطبة لمواجهة، وحسبنا أنها فى إطار استراتيجية التقزيم التى نهجتها حياله، استأسدت فى طمس تراثه والعبث به، وإحراقه تحت حجة المروق والخروج عن السنة والجماعة ٩١

وشاطر المؤرخون الرسميون سادتهم النظرة نفسها فتحاملوا عليه، وصبوا عليه جام غضبهم وكالوا له التهم جزافاً، وتفننوا فى انتقاء عبارات الذم الجارحة عند ذكر أخباره.^(١) ولا غرو فقد نعت ابن الفرضى بـ «بئمة الزندقة، بينما وصفه ابن حيان^(٢) بالانحراف عن السنة.

(١) « تاريخ علماء الأندلس »، القاهرة ١٩٦٦، ص ٢. ص ٣٩.

(٢) « المقتبس » : القطعة الخاصة بعهد عبد الرحمن الناصر، نشر شالميطا، كورنيلى وصبيح، مدريد ١٩٧٩ ص ٢٠.

لذلك ما على المؤرخ المنصف للحقيقة إلا أن يتحرى أمر هذه الحركة بكل تجرد ونزاهة، بقراءتها على ضوء الظرفية العامة التي أنتجتها، ونقد المصادر السننية المعادية لها، باعتبار أن صاحبها كان معتزلاً متصوفاً، ثم الركون إلى مصادر أخرى أكثر موضوعية وتجرداً مثل كتب التراجم والطبقات والنوازل، وما إلى ذلك من المظان البرينة التي تلقى بعض الأضواء على ما يلفها من غموض، ويفصح عن حقيقة هذه الحركة المظلومة، فمن هو أول زعيم هذه الحركة ؟.

«هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيع بن مرزوق، مولى غامض الولاء، قيل أنه مولى لبنى هاشم، وقيل لرجل من أهل جيان، وقيل لرجل من أهل فاس من أرض العدو»، هكذا ترجم له ابن الغرضي ونقل عنه ابن حيان في مقتبسه^(٣).

ويستشف من هذه الترجمة أن ابن مسرة ينتمى إلى شريحة الموالي أو من كانوا يسمون «بالمصطنعين» في الأندلس، ومعلوم أن الموالي في الشرق عانوا إبان عصر بنى أمية من اضطهاد واضح استغله العباسيون للإطاحة بهم.

ورغم أن وضعيتهم في الأندلس كانت أحسن بكثير من نظرائهم في المشرق، فإنهم ظلوا تابعين بحكم علاقات الولاء والاصطفاء إلى الأرستقراطية الأندلسية^(٤) لذلك لم يكن غريباً أن يشعروا بأنهم في وضعية

(٣) نفسه ص ٣١ - ٣٢.

(٤) لدينا أمثلة كثيرة عن تملك الأرستقراطية الأندلسية للموالي والاتباع والصنائع. وقد ناقشنا هذه الظاهرة الاجتماعية في كتابنا «أثر الاقطاع في تاريخ الأندلس السياسي» من منتصف القرن الثالث حتى ظهور الخلافة (٢٥٠ هـ - ٣١٦ هـ) طبعة الرباط ١٩٩٢ ص ١٤١ - ١٤٢.

اجتماعية من «الدرجة الثانية» مما ولد فيهم حافزاً نفسياً للتمرد على الوضع والسلطة القائمة.

أما عن ثقافته فيقول المؤرخ نفسه إنه «كان كثير العلم بالأخبار، واسع الرواية للكثار، مفنناً في المعرفة، فيلسوفاً عليماً وطبيباً، ومنجماً فلكياً وأديباً بارعاً وشاعراً مفلحاً وخطيباً مصقلاً منسويماً إلى المعرفة بحذق اللسان بالعربية والحفظ للغة»^(٥).

هذا النص الذي جاء على لسان مؤرخ رسمي، يفنينا عن تأكيد تبجر ابن مسرة، وطول باعه في شتى أصناف الثقافة وينابيع المعرفة، ولعل هذا ما يفسر انصباب الأبحاث المعاصرة على الجوانب الفكرية للرجل بوصفها تمثل جانباً من الفلسفة الإسلامية، الشيء الذي يفسر كذلك اعتناء المختصين في الفلسفة والفكر الإسلامي بالموضوع أكثر من اهتمام الباحث في حقل التاريخ. وحتى الذين عالجوا فكر المدرسة المسرية، وفي طليعتهم المستشرق «أسين بلاثيوس» Asin Palacios فإنهم عزلوها عن الظروف الاجتماعية والتاريخية التي أفرزتها، ومن ثم انكبوا على إبراز الأصول الأسبانية لهذا الفكر، فأهملوا بذلك الجوانب التاريخية في الفكر المسري.

ولهذا فلا مناص من طرح يجمع بين رؤية الباحث في التاريخ، ونظرة دارسي الفكر في شمول وتكامل من شأنه إبراز المكانة الحقيقية للور العام الذي يمثل ابن مسرة في تاريخ الحركات الفكرية في الأندلس.

لا جدال في أن الور السياسي الذي لعبته الحركة يبدو قليل الأهمية

(٥) ابن هيان : م. س. ص : ٣١.

بالقياس إلى الدور الكبير الذي قامت به الثورات المسلحة في طول بلاد الأندلس وعرضها في ذات الحقبة، وهذا راجع بداهة إلى اختلاف أساليب المقاومة إذ عولت الأولى على اتباع أسلوب الصراع الأيديولوجي، بينما ارتكزت الثانية على طريقة العنف، ولكن بالنظر إلى النتائج التي أسفر عنها هذا الشكل من الصراع ضد مذهب السلطة تبرز أهمية الحركة المسرية، إذ تمكنت من استقطاب قطاعات عريضة من جماهير المدن استطاعت بها أن تقض مضجع حكومة قرطبة، وتززع الهلع والذعر، وتقلق مدة طويلة راحة الأمراء^(٦) وتشكل غصة في حلق الفقهاء، حتى أن ابن حيان^(٦) قال في هذا الشأن: «فدعر له أهل السنة من أهل قرطبة وتوقعوا منه البلية وفزع فقاؤهم وكبارهم من همه».

ولا يتأتى فهم المغزى التاريخي لهذه الحركة، وإبراز دورها السياسي ووضعه في إطاره الصحيح، إلا بربطها بالواقع الاجتماعي الذي أفرزها. وتشريع أهم التيارات التي كونت شخصية قائدها. فما هي أولا المعطيات السوسيو - اقتصادية التي تعد الحركة الابنة الشرعية لها ؟

على المستوى الاقتصادي، كان الإقطاع هو نمط الإنتاج السائد^(٧) في أواخر عصر الإمارة والسنين الأولى من عصر الخلافة، حيث ظلت الأرض بحوزة أقلية ممثلة في الأمير وأقربائه المروانيين، ممن فضلوا الدعة في

(٦) تعبر رسالة عبد الرحمن الناصر عن هذا القلق الذي اعتري السلطة نحو ابن مسرة. انظر نص الرسالة التي هي من انشاء الكاتب عبد الرحمن بن عبد الله الزجالى في المقتبس الأنف الذكر ص ٢٦ - ٢٩.

(٦) نفسه ص : ٢٢.

(٧) أثرتنا بتفصيل هذه النقطة في كتابنا : «أثرنا الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي» ص ٦٩ وما بعدها.

الحواضر، وأكلوا ضيعاتهم إلى وكلاء لم يجدوا غضاضة في تسخير الفلاحين والعبيد وأبنائهم للعمل فيها^(٨)، كما كان بحوزة هؤلاء الأمراء مزارع ومنتزهات عرفت باسم المنيات^(٩)، وهي أقرب ما تكون إلى القصر الذي كان يقيم فيه السيد الإقطاعي في العصر الروماني كما لاحظ ذلك حسين مؤنس^(١٠)، ولإدارتها إدارة دقيقة، أنشئ ديوان عرف بديوان الضياع^(١١).

وبالمثل أقطعت معظم الأراضي الزراعية إلى قادة الجند^(١٢) تعويضاً عن المرتبات التي أصبح بيت المال عاجزاً عن توفيرها لهم نتيجة الإقلاص الذي لحق به بسبب النفقات الباهظة المخصصة لرد الزحف النصراني، والوقوف في وجه المؤامرات المحاكاة في البلاط، ومحق الثورات الاجتماعية. وحاز الجند المرتزقة، وخاصة الصقالبة أراض شاسعة، بعضها تم حيازتها عن طريق الاغتصاب^(١٣).

(٨) ابن حيان : «المقتبس» القطعة التي نشرها محمود مكي، طبعة بيروت ١٩٧٢، ص : ١٩٤ / ١٩٥.

(٩) عن المنيات راجع : الحميري : « سفة جزيرة الأندلس منتخبة من الروض المعطار »، طبعة القاهرة ٧٧ ص ١٨٧.

(١٠) فجر الأندلس، طبعة القاهرة ١٩٥٩ - ص ٥٩٤.

(١١) L'Espagne Musulmane au 10 e siecle. Paris 1932 p 162 : PROVENÇAL.

(١٢) عن الأراضي التي أقطعت لقادة الجند النظاميين، انظر : ابن حيان م. س. ص : ٢٨٨.

(١٣) النباهي : « المرتبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا »، طبعة بيروت (دون تاريخ) ص ٥٧ / ٥٨.

كما شاعت أنواع أخرى من الإقطاع العسكرى كإقطاع الاعتراف، وإقطاع التسجيل وإقطاع المفارقة^(١٤)، مما أدى إلى تقلص خطير فى ملكية الدولة، وازدياد نفوذ قادة الجيش المستقلين بأراضيهم المقطعة لهم. وترسخت جنور الإقطاع العسكرى نتيجة اكتسابه صفة الإرث حتى أصبح شبيهاً بالإقطاع الأودوى.

وشاع فى هذه المرحلة أيضاً إقطاع الفقهاء نظراً لما لهم من نفوذ روحى على المجتمع برمته، وتحفل المصادر فى هذا الصدد بأسماء عدد كبير ممن أقطعت أراض شاسعة، بلغت أحياناً فدادين كبيرة^(١٥) بل قرى بأكملها^(١٦) كما منح الأشراف الوافدون من المشرق، وكذا بعض البيوتات الكبرى^(١٧) إقطاعات لا حصر لها.

ومما يدعو إلى الملاحظة، أن النمط الإقطاعى أثر فى مظاهر النشاط الاقتصادى حيث ظلت الزراعة قوة الإنتاج الرئيسية. ومع ذلك عانت من التدهور نتيجة الظروف الطبيعية، وخاصة الجفاف، وكذا بقاء وسائل الإنتاج بسيطة وبدائية، الشيء الذى أدى إلى ندرة الإنتاج، وغلبة طابع الكفاف.

(١٤) راجع رسالتى السابقة من ص ١٨٨ إلى ١٩٧.

(١٥) مؤلف مجهول : « كتاب طبقات المالكية » (مخطوط) ص ٩٧.

(١٦) الخشنى «أخبار الفقهاء والمحدثين» (مخطوط) ورقة ١٧٤ - ابن فرحون : «الديباج والمذهب فى معرفة أعيان المذهب»، طبعة مصر ١٣٥١ هـ ص ١٩٧، ١٧. أهم المصادر عن البيوتات الكبرى التى أقطعت الأراضى هى : مؤلف مجهول : «مفاخر البربر» طبعة الرباط ١٩٢٤ ص ٧٩ - ابن القوطية : «تاريخ افتتاح الأندلس»، طبعة بيروت ١٩٥٨ - ص ٩٦.

(١٧) أهم المصادر عن البيوتات الكبرى التى أقطعت الأراضى هى : مؤلف مجهول : «مفاخر البربر» طبعة الرباط ١٩٢٤ ص ٧٩ - ابن القوطية : «تاريخ افتتاح الأندلس»، طبعة بيروت ١٩٥٨ ص ٩٦.

أما الصناعة فقد ظلت منحطة وناطقة للعمل الزراعى. ولم يجر تطويرها البتة، فى حين تدهورت طرق التجارة الداخلية نتيجة الحروب الإقطاعية التى استعرت بين زعماء الإمارات المستقلة، مما أدى إلى تقلص الأسواق وانحطاط التجارة الداخلية، بينما تدهورت التجارة الخارجية من جراء ضعف البحرية الأندلسية، وتحول ميزان القوى لصالح «دار الحرب».

وبدئها أن تنعكس نتائج هذا الوضع الاقتصادى المتردى على الفئات الاجتماعية وإعادة صياغة الهرم الاجتماعى، من ذلك أقول «البورجوازية» الممثلة فى طبقة التجار بعد أن عانت من انعدام الأمن - الشرط الأساسى لنشاطها - وتعدد الحواجز السياسية، ثم اشتداد حركة القرصنة حيث لاقى التجار المشتغلون فى تجارة الترانزيت عراقيل جمة جعلتهم يتخذون مواقعهم فى صفوف المعارضة التى منها ستتبعث الحركة المسرية.

وانحطت كذلك وضعية أرباب الحرف إذ أن تقلص عملية استخراج المعادن وكساد الاقتصاد المحلى، أسفر عن غلق أجراشهم فتحولوا إلى العمل اليدوى الفردى، واضطروا إلى تسريح صناعاتهم الذين أصبحوا عرضة للبطالة، وزادت أوضاعهم سوءاً نتيجة ارتفاع الأسعار^(١٨) والمجاعات التى اجتاحت الأندلس^(١٩) ناهيك عن خضوعهم لضرائب

(١٨) بلغ سعر القمح ثلاثة بنانير حسب ما ذكره ابن عذارى : انظر البيان المغرب ج ٢ من ١٦٧/١٦٨.

(١٩) عن هذه المجاعات انظر: ابن حيان : م. س. هـ : ٢٤٢ - ابن الاثير: الكامل فى التاريخ ج ٧. طبعة بيروت ١٩٦٥ - هـ ١٩٠ - ابن عذارى : البيان المغرب ج ٢ طبعة بيروت ٨٠ هـ : ١٦٧/١٦٨.

باهظة، وتعرضهم لاضطهاد السلطة،^(٢٠) وتجنيدهم قسراً في حروبهم وصراعاتهم، مما أسفر عن هلاك السواد الأعظم منهم^(٢١).

وتعرض الفلاحون بدورهم لضغط ضرائبي، فابن حزم^(٢٢) يتحدث عما تعرض له «عمار الأرض وفلاحوها»، وما يؤخذ منهم «من قطع مضرروب على جماجمهم» كما يشير الونشريسي^(٢٣) إلى ضريبة وظفت عليهم وتسمى «بالعونة»، ومما زاد وضعيتهم سوءاً تفاقم التجزئة السياسية التي جاءت مرادفاً طبيعياً لسيادة الإقطاعية.

حصيلة القول إن المشكلات الاجتماعية زادت حدة عشية قيام الحركة المسورية، ففي الوقت الذي تفاقمت فيه أحوال الفلاحين والمزارعين الاقنان والحرفيين، كانت الطبقة المقطعة تزداد ثراء وتسلطاً، فاتسعت الفوارق بين الطبقات، وبلغ التناقض الاجتماعي ذروته بفعل سيطرة الإقطاع.

أما على مستوى البناء الفوقي، فإن وجود الطبقة الإقطاعية في وضعية الحاكم المسير، جعلها تروج لفكرها الإقطاعي، ولم تتقاعس عن تكريس المذهب المالكى المتشدد، المتمسك بالحرفية والتقليد^(٢٤) فإذا كانت المالكية عموماً تقول بفكرة الاستحسان والمصالح المرسله، وهو ما ساد في

Histoire de l'Espagne Musulmane Tom III Paris 1950. p (٢٠)
195 Provençal.

(٢١) ابن القوطية : م. س. ص : ١٢٥ - ١٢٦.

(٢٢) الرد على ابن النفيلة طبعة ١٩٦٠ - دار العروبة - ص ١٧٥.

(٢٣) انظر الونشريسي عن عادات أهل أفريقيا

(٢٤) يتجلى ذلك في قول أحد الفقهاء المالكيين : «دعوة السنة تمضي لا تعرضوا لها بالرأى» انظر الحميدى : جنوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، طبعة مصر ١٩٦٦ - ص : ١٧١ - ١٧٢.

عصر الانفتاح الذي مثله عهد عبد الرحمن الأوسط (٢٠٦ - ٢٣٨ هـ)، فإنها تحولت في هذه الحقبة إلى مالكية يمينية متطرفة اتسمت بالجمود والتقليد والسكونية. ومثل هذا الاتجاه زمرة من الفقهاء المستفيدين من الإقطاعات^(٢٥) وهم الذين حملوا حملة شعواء على كل فكر «بخيل» أو اتجاه إصلاحى. يفسر ذلك هجومهم العنيف على أحد الفقهاء المستنيرين - بقى بن مخلد - وإحراقهم عدة كتب. بل تذكر المصادر أن كل من ثبت عنه مخالفة المذهب الرسمي أو اعتناق مذهب الاعتزال، فإن مصيره لم يكن غير التصفية الجسدية^(٢٦).

ولغرض تكريس مذهبها، شجعت الإمارة الأموية المؤلفات التي تخدم أيديولوجيتها. وحسبنا كثرة المصنفات التي ألقت في هذه الحقبة. وكلها تصب في هذا الاتجاه. فقد ألف فضل بن سلمة مختصر الواضحة^(٢٧). وكتب الحسن بن عبد الله بن مدجع كتاباً في فضائل مالك^(٢٨). وصنف عبد الله بن عيشون كتاباً في توجيه حديث الموطأ^(٢٩) بينما ألف بكر السعدي

(٢٥) المصدر نفسه - ص ٧٦ وينقل قول ابن لبابة الفقيه المعاصر لهذه الفترة : الحق الذي لا أشك فيه كتاب الله وسنة رسوله وأما الرأي فمرة يصيب ومرة يخطئ كالذي يتكاهن».

(٢٦) المقدسى : «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» - طبعة ليدن ١٩٠٦ - ص : ٢٣٦.

(٢٧) ابن عجيبة : «أزهار البستان» (مخطوط) ص : ٣٢.

(٢٨) ابن فرحون : م. س. ص : ١٠٢ - ١٠٤.

(٢٩) ياقوت : معجم البلدان ج ٤ - طبعة بيروت (دون تاريخ) ص ٤٠٩.

«كتاب الرد على من أنكر عن مالك بترك العمل» في حين صنف أبو بكر اللباد كتاب «فضائل مالك» وكتاب «الآثار والفوائد» في عشرة أجزاء (٢٠). هذا في الوقت الذي حوريت فيه جل المؤلفات الأخرى، وعلى رأسها مصنفات ابن مسرة.

ذلكم هو المناخ الذي ظهرت فيه الحركة المسرية، فالمشكلة الاجتماعية زابت حدة من جراء سيادة الاقطاع، كما تفاقمتم المشاكل الاقتصادية في هذه الحقبة، وفقدت الحكومة المركزية قوتها، وتعاظمت التجزئة الإقليمية والنعرات العصبية والطائفية، وأصبح الفكر الإقطاعي هو المهيمن أيديولوجياً، ولذلك ستقوم الحركة المسرية بمناهضة هذا الفكر. لا بصفته معزولاً عن المعطيات السابقة، بل كفكر يشكل انعكاساً أميناً لما يذخر به الواقع التحتي من تناقضات.

ولتفصيل ذلك سنحاول القيام بتشريح فكر ابن مسرة ومدرسته للتأكد من هذا التلازم الوثيق بينه وبين الأوضاع السوسيو-اقتصادية التي أفرزته.

ولا معنى للاستغراق في الكشف عن كل الجوانب الفكرية لمدرسة ابن مسرة لأن الدراسات الحديثة^(٢١) كفتنا مؤونة ذلك، ونقتصر على ما يفيد الموضوع من الناحية التاريخية.

ذكر ابن الفرضي^(٢٢) عند ترجمته لابن مسرة ما يلي : «كان

(٢٠) مجهول : طبقات المالكية (مخطوط) ص : ١٥٧.

(٢١) شكل هذا الموضوع رسالة دكتوراه سلك ثالث للأستاذ الوزاد تحت عنوان نشأة الفكر الفلسفي في الأندلس.

(٢٢) تاريخ علماء الأندلس - ص : ٢٩ القسم الثاني.

محمد ابن مسرة يقول بالاستطاعة وإنفاذ الوعيد، ويحرف التأويل، وكان مع ذلك يدعى التكلم على تصحيح الأعمال ومحاسبة النفوس على حقيقة الصديق في نحو من كلام ذي النون الأحميني^(٢٣) وابن يعقوب النهرجوني^(٢٤).

فاستكناه هذا النص القيم يبين بجلاء مكونات شخصية ابن مسرة فهو يقول «بالاستطاعة» و«إنفاذ الوعيد» و«يحرف التأويل» وهي أفكار نادت بها مدرسة الاعتزال، ثم يذكر النص أنه كان «يتكلم على تصحيح الأعمال ومحاسبة النفوس»، وهي تيارات تصوفية يؤكد لها مؤرخ، آخر بقوله إن له «تدقيق في غوامض إشارات الصوفية»^(٢٥).

ويؤكد ابن حيان^(٢٦) اعتزاله بقوله إن كان يقول بخلق القرآن.

وتأسيساً على ذلك يمكن القول إن الحركة المسرية سادت فيها تياران: الاعتزال والتصوف. وانطلاقاً مما يحمله هذان التياران من مضامين اجتماعية سنحاول توضيح الدور السياسي للحركة، رابطين ذلك بالمشرق الإسلامي الذي انطلقا منه.

(٢٣) هو ثوبان بن إبراهيم الأحميني المصري أحد الزهاد العباد المشهورين من أهل مصر نوبى الأصل من الموالى كانت له فصاحة وحكمة وشعر، وهو أول من تكلم بمصر في «ترتيب الأحوال ومقامات أهل الولاية» فانكر عليه عبد الله بن الحكم واتهمه المتوكل العباسي بالزندقة فاستحضره إليه وسمع كلامه ثم أطلقه فعاد إلى مصر وتوفي بها. انظر الزدكلى : الأعلام ج ٢ - ص ١٠٢ طبعة بيروت ١٩٨٠.

(٢٤) هو إسحاق بن محمد النهرجوني من علماء الصوفية رحل إلى الحجاز وأقام مجاوراً بالحرم سنين كثيرة ومات بمكة. انظر نفس المرجع، ج ١.

(٢٥) الحميدى : م. س. ص : ٦٢ الضبي : بغية الملتبس - ص ٧٨.

(٢٦) «المقتبس من أنباء أهل الأندلس» تحقيق كورنطى شالميطا وصبيح. مدريد ١٩٧٩ ص : ٢٧.

لقد تغير مفهوم التصوف في المجتمع الإسلامي، فبعد أن كان عبارة عن عبادات وزهد وتبتل في القرن الأول الهجري، تحول في القرن الثاني وبداية القرن الثالث إلى فكر توفيقى يحاول أن يقيم نوعاً من المصالحة بين أهل الأثر وأهل النظر نتيجة سيادة المد البورجوازي^(٣٦) لكن مع بداية النصف الثاني من القرن الثالث الهجري تطور مفهوم التصوف، فصار نوعاً من التعبير الفكري والسلوكي تجاه الأزمة السياسية التي عمت العالم الإسلامي، وهذا ما يفسر انتشاره بشكل مثير. مع نمو عدد المتصوفة. ففي هذه الفترة ظهر يحيى بن معاذ وأبو حمزة الصوفى الذي يعتبر أول من تكلم ببغداد في اصطلاحات الصوفية وأبى سعيد الجزار الذي كان أول من توسع في الكلام عن الفناء وغير هؤلاء كثيرون^(٣٧).

واقتران انتشار التصوف بهذا التاريخ له دلالة البالغة إذ جاء موازياً لهيمنة الإقطاع، وإفرازا للردة المتوكلية التي نجم عنها طغيان موجة الفكر السننى المحافظ، واندثار الفكر العقلانى الاعتزالى والعودة إلى العمل بالسنة والتسليم والتقليد^(٣٨).

ويدهى أن تشهد الأندلس هذه الموجة المحافظة كنتيجة حتمية للتلاحق الحضارى مع الشرق، بالإضافة إلى هيمنة الحكم الإقطاعى الممثل لها.

(٣٦) محمود إسماعيل : «سوسيولوجيا الفكر الإسلامى» ج ١ طبعة البيضاء ١٩٨٠ ص: ١٩٩.

(٣٧) شوقي ضيف : «تاريخ الأدب العربى فى العصر العباسى الثانى». القاهرة ١٩٧٥ ص: ١١١.

(٣٨) مروة : «النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية» ج ١ طبعة بيروت ١٩٧٩ ص: ٨٢٢.

ومطبقاً لمقولة «سيولة التاريخ الإسلامي»، كان من الحتمي أن يظهر التصوف في الأندلس كأيديولوجية «تقليدية» مناهضة للفكر الإقطاعي «الرجعي» السائد، ليصبح تعبيراً عن الرفض الصريح للأوضاع السائدة، وإعراباً عن موقف سياسي مناهض للسلطة القائمة، ولذلك فلا غرابة إذا برز المتصوفة بأعداد هائلة^(٣٩). ويذكر المقرئ بهذا الصدد أن أحد المتصوفة ويدعى أبا زكريا كان «يصوم حتى يخضر»^(٤٠).

وعلى غرار التصوف السائد في المشرق، لم يعد التصوف الأندلسي يحمل صبغة الزهد والنسك فحسب، بل أصبح تجسيدا لمعارضة «البورجوازية» للسلطة الإقطاعية، وحسبنا أن سعيد بن عمران القرطبي الذي اشتهر بتصوفه كان «أبوه من التجار المياسير»^(٤١).

وتميز التصوف في هذه الفترة عن نظيره في الحقب السابقة بكونه لم يعد مسألة فردية يزاولها أشخاص مشتقون لا يجمعهم هدف، بل صاروا يكونون جماعات لها أهداف مشتركة. ويقيمون في متعبد خاص بهم. وهذا يعني أن التصوف في الأندلس تحول من فكرة «الخلاص الفردي» إلى «الخلاص الجماعي». فعندما ترجم ابن الفرضي^(٤٢) لأحد المتصوفة وهو أصبغ بن مالك القيرى (ت سنة ٢٩٩ هـ)، ذكر أنه كان يتخلق حوله جماعة من المتصوفة فيناقشون الأمور العامة في منزله الكائن بببشتر Bobastro

(٣٩) محمود مكي : «التصوف الأندلسي» ص ٦، ٩. مجلة دعوة الحق العدد ٨ و٩ سنة ١٩٦٢.

(٤٠) «نفع الطيب» ج ٢ ص : ٦٣٠.

(٤١) ابن الفرضي : م. س. القسم الأول ص : ١٦١.

(٤٢) نفسه - ص ٧٩.

وهو أمر ذو مغزى عميق، إذ أن هذه المنطقة كانت معقل الثورات الاجتماعية التي قادها عمر ابن حفصون، مما ينهض حجة على أن التصوف تطور من الموقف السلبي العدمي إلى حركة معارضة للاستبداد والظلم الاجتماعي. ولا أدل على ما صار يحمله التصوف من قيمة اجتماعية في الأندلس مما حصل لأحد المتصوفة بمدينة البيرة حيث تنافس في صحبته الناس^(٤٣). ولا عجب فقد أصبح هؤلاء يجسدون مطامح الطبقات المتذمرة لدرجة أنهم تعرضوا سناوة الفقهاء، وحوربت مؤلفاتهم حتى أن أحد الفقهاء الممثلين للفكر الإقطاعي علق على صاحب إحدى المصنفات الصوفية بأنه «صاحب وساوس»^(٤٤).

غدا التصوف إذن شكلا من أشكال مناهضة الإقطاع. وفي هذا الإطار يجب وضع حركة ابن مسرة. فحين عمد هذا الأخير إلى الممارسة الصوفية استهدف فكراً ثورياً ملتزماً بقضايا الفئات المتضررة، وناضل ضد الفكر الإقطاعي السائد ليهزه من الأعماق في محاولة لاستئصال شائفة كافة الممثلين له والإطاحة بهم.

ومن المتعارف عليه أن المعارضة الشعبية للإقطاع الأندلسي وجدت وسيلتها كذلك في المذاهب الصوفية^(٤٥) أو غيرها من الحركات التي اتخذت

(٤٣) ابن الخطيب : «الإحاطة في أخبار غرناطة» ج ٤ طبعة دار المعارف بمصر - ص ٢٩ - ٣٠.

(٤٤) محمود مكي : م. س. ص : ١٠.

(٤٥) كيروف : «المشاعة الرق، الإقطاع» : التشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية بيروت ٧٨ - ص ١١٨.

قالباً مسوحات صوفية أو بدع دينية كما أكد ذلك المتخصصون^(٤٦). مما يدل على أن الحركة المسيرية لم تكن معزولة عن كافة الحركات العالمية. أما الجانب الثانى الذى شكل فكر ابن مسرة وبالتالي مدرسته وحركته فهو تيار الاعتزال. وقد أكدت الدراسات الحديثة^(٤٧) ريادة المعتزلة للنظر العقلى فى الإسلام. والارتباط الوثيق بين الاتجاه العقلانى ومعاداة الحكومات المحافظة.

ويظهر هذا الأمر جلياً فى الأندلس. فالتناقض بين الاعتزال والمذهب الرسمى السائد برز بشكل واضح. فحكومة قرطبة لم تتقاعس عن إحراق كتب المعتزلة. ويذكر ابن الفرضي^(٤٨) ما أقدمت عليه من إحراق لمؤلفات خليل بن عبد المالك بن كليب ويحيى بن السمين^(٤٩). فالفكر المالكي بشكله المتزمت فى هذه الحقبة جسدَ فكرًا جبريًا يستسلم للقضاء والقدر. بينما تبنى الفكر المسرى الاعتزالى مسألة الحرية. وفتح أمام العقل أفاقاً واسعة للتفكير والإبداع. غير أن ما يجب التأكيد عليه لإظهار الموقف السياسى للحركة المسيرية، انطلاقاً من تشريع فكرها - هو هذا التلازم الوثيق بين

(٤٦) هذا ما أكدته، إنجلس فى كتابه «حرب الفلاحين فى ألمانيا» انظر : نايف يلوز : الماركسية والتراث العربى الإسلامى - طبعة بيروت ١٩٨٠ ص ١٩١.

(٤٧) محمود إسماعيل : «الحركات السرية فى الإسلام». انظر الفصل الذى يحمل عنوان: المعتزلة بين النظر العقلى والعمل السياسى. طبعة بيروت ١٩٧٣ ص ١٢١ - ١٤٩. وانظر كذلك كتاب محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية.

(٤٨) «تاريخ علماء الأندلس» - ص ١٣٩.

(٤٩) صاعد الأندلسى : طلبات الأمم. طبعة السعادة بعمر - ص ١٠١.

الفكر العقلاني. الاعتزالي وبين موقف المعتزلة الاجتماعي من قضية العدالة. وابن مسرة أحد أقطاب مدرستهم. فقد كان رائداً في المناذاة بالعدالة التي انعدمت في ظل النظام الأموي. ومعادياً لحكومة قرطبة العاجزة. وعداؤه لها راجع إلى أنها في نظره مستبدة بالحكم، فارضة نفسها بالقمع والاضطهاد. مبررة لاستيلائها على السلطة بفلسفة الجبر، بينما نادى هو بالاختيار. والاختيار عنده لا يقوم على معنى فلسفي محض فحسب. بل ينطوي على بعد سياسي. هدفه مناهضة السلطة وقادة العسكر الغالبين على أمرها. كما يعتبر أنها هي المسؤولة عما آلت إليه الأوضاع. فيجب أن تحاسب إذن على مسؤوليتها. وبما أن الجو الذي عم نابع من فعل بشري. فإن رد الفعل يجب أن يتم بفعل بشري مضاد طبقاً لإرادة الإنسان وحرية في اختياراته السياسية.

وبذلك يتأكد أن الحركة المسورية لم تكن فكراً مذهبياً محضاً، أو حركة ثقافية سلبية بقدر ما كانت تعبيراً عن مواقف سياسية وقضايا اجتماعية. وتجسيدا لشكل من أشكال الوعي الاجتماعي. المعبر عن رد الفعل تجاه الأزمة السياسية والأوضاع الاقتصادية. فبمحاربتها المذهب الرسمي تكون قد دخلت حرباً معلنة ضد حكومة قرطبة. وهذا ما يفسر تحامل النخهاء عليها. ولا غرو فقد تعرض صاحبها لهجوم عنيف من قبل الفكر اليميني المتطرف. حيث ألف أحد الفقهاء «صحيفة» في الرد عليه^(٥٠) وفرض حصار حديدى على مؤلفاته^(٥١) وكيلت له تهم الزندقة^(٥٢). وتحريف

(٥٠) هو ابن حباب واللقية نفسه الذي رد على المتصوف يمن بن رزق ونعته بأنه «صاحب وساوس» انظر : الوزاد : «نشأة الفكر الفلسفي في الأندلس». البحث المرقون.

(٥١) ابن خاقان مطمع الأنفس. طبعة القسطنطينية ١٢٠٢ - ص ٥٨.

(٥٢) ابن الفريسي : م. ص. القسم الثاني ص ٢٩ ويذكر الضبي أن مسألة قتل الزنديق =

السنة وهو ما يتجلى من خلال قول الونشريسي^(٥٢) : «وسئل أبو إبراهيم عما تشعر به الرافضة من اتباع ابن مسرة على فقهاؤها بالاندلسى وقولهم إنهم تركوا فريضة وسنة لا مدفع فيها...» ولهذا النص مغزى عميق فى الدلالة على أن ابن مسرة لم يكن معتزلياً ومتصوفاً فحسب، بل كان يجمع ما بين الاعتزال والتصوف والتشيع وهو ما أربع فقهاء السنة بالاندلس.

غير أن تلك التهم وغيرها لم تكن سوى نسيج نسجه خيال الفقهاء الذين كانوا يخشون كل فكر لا يلائم فكرهم. وبالتالي يزعجهم عن مكانتهم. وهو ما عبر عنه ابن حيان^(٥٤) بقوله : «فذر له أهل السنة من أهل قرطبة. وتوقعوا منه البلية. وفزع فقهاؤهم وكبارهم من همه».

ولعل إنصاف ابن مسرة يستدعى التأكيد على أنه كان «فاضلاً ديناً كثير الصلاة»^(٥٥). ولم تكن حركته زندقية كما تزعم ذلك المصادر الرسمية. فوصف أصحابه من جانب التاريخ الرسمى نفسه بالتقوى والمعرفة والفقه والزهد وحب العمل دليل على خلو الحركة من كل الشوائب^(٥٦).

== أصبحت من الأمور التى يشاور فيها الأمير عبد الله (٢٧٥ - ٣٠٠ هـ) الفقهاء. انظر «بغية الملتبس» ص ٢٣٠. وقد حاول بعض الفقهاء المستتيرين ومنهم بقى بن مخلد إعطاء فرصة الاستتابة للزندقية لكن أغلب الفقهاء عارضوه. انظر المصدر نفسه ص ٧٧.

(٥٣) المعيار ج ٢. ص ٢٢.

(٥٤) ابن حيان : «المقتبس» - ص ٢٢٠ القطعة الخاصة بعبد الرحمن الناصر.

(٥٥) الخشنى : «أخبار الفقهاء والمحدثين» (مخطوط) ورقة ٧٣ ظهر.

(٥٦) ابن الأبار : «التكملة» ج ٢ - طبعة القاهرة ١٩٥٥. انظر ترجمته لأضحي بن

سعيد فى ص ٢١١ ويحيى بن عبد الملك فى ص ٢٨٤.

وعلى العكس فإن حركة ابن مسرة تمثل تياراً التقت فيه قلة من المثقفين المستنيرين، راعهم ما شهدته بلادهم من تمزق سياسي واستفحال ظاهرة الإقطاع، فاستقر رأيهم على مواجهة هذه الأوضاع. وإذا كانت الحركة قد اتخذت صبغة دينية، فإنها حملت بعداً اجتماعياً ارتبط بالطبقات المتضررة اقتصادياً، الفاقدة لمكانتها في الهرم الاجتماعي، ونقصد بذلك «البرجوازية» الأندلسية. غير أنها ارتبطت كذلك بطبقة العوام لما كانت تحمله من أمل في التحرر من هيمنة الحكم الإقطاعي. وهذا ما يفسر خطورتها على النظام الذي لم يتقاسم عن مناهضتها وإرغامها على ممارسة نشاطها في جبل قريب من قرطبة يعرف بجبل العروسي حتى تتوارى عن الأنظار، وتكون في منأى عن السلطة وجواسيسها. غير أن حكومة قرطبة تابعتها واتهمت زعيمها بالزندقة وأجبرته على الهجرة نحو الشرق. لكن هذا الإبعاد لم يكن سوى فرصة جديدة لاحتلها هذا الأخير للمزيد من التبحر في مذهبه عن طريق اتصاله بأقطاب المذهب الاعتزالي.

ورغم ما تعرض له بعد عودته في عهد عبد الرحمن الناصر من مضايقات تجلت في إصدار الأوامر إلى متولي أحكام المدينة بالقبض على كل من اعتنق مذهبه، فإنه واصل نضاله السري.

ولعل المحنة التي عرفتتها الحركة المسرية هي التي جعلت العوام يشعرون بوجد عميق نحوها. فارتدوا في أحضانها^(٥٧). كما أن عناصر من

(٥٧) ابن حيان : م. س. ص : ٢٢.

«البورجوازية» الأندلسية انخرطت في سلوكها^(٥٨). ولعبت أدواراً ثلاثية وقياسية فيها بالرغم من الاستفزازات التي تعرضت لها حتى أن الخليفة عبد الرحمن الناصر طلب من عماله رصد كل ما ينتسب إليها من أنصاره وتسجيل أسمائهم ومواضعهم وأسماء الشهود عليهم « ليتكلموا بحضرته فيذهب غيظ نفسه ويشفى حر صدره»^(٥٩).

ومع ذلك فقد صمدت الحركة في وجه هذه الموجة العنيفة من القمع حتى قدر لها الانتشار بعد تلاشي الحقبة الإقطاعية، وما أفرزته من ظروف التجزئة السياسية والكبت الفكري. ولعل اقتران هذا الانتصار الذي حققته المدرسة المسورية بعهد الحكم المستنصر المعروف بانفتاحه الفكري يقيم الدليل على ارتباطها بالفكر «البورجوازي» المتفتح الذي عاد ليسود حتى نهاية عصر الخلافة.

صفوة القول إن الحركة المسورية تعد من الحركات المظلومة في التاريخ، وقد حاول هذا البحث أن يبين زيف ما علق بها من تشويهات المؤرخين الرسميين. كما لم تكن مجرد حركة فكرية اهتمت بالجانب المعرفي فحسب، بل كانت أيضاً حركة سياسية اجتماعية ساهمت بنصيب وافر في

(٥٨) يفهم ذلك من خلال كلام ابن حيان : «واتخذ من راسخيه في مذهبه دعاة وأئمة دخل في عرضهم رجال من نوى الفهم والوجاهة وصموا باتباعه». انظر المصدر السابق - ص ٢١.

(٥٩) انظر نص الرسالة التي كتبها الخليفة عبد الرحمن الناصر من نفس المصدر، ص ٢٩.

خليلة النظام الاجتماعى السائد. وشاركت فى النقلة الحاسمة التى عرفتھا
الاندلس ومعها الغرب الإسلامى يومته فى القرن الرابع الهجرى.

الفصل الثالث

**حركة على بن يدر
من خلال مراجعة جديدة**

ثمة حركات فى تاريخ المغرب، لاتزال تلفها سحب كثيفة من الغموض، رغم المكانة المهمة التى احتلتها فى خريطة الصراعات السياسية، والبصمات الواضحة التى نحتتها فى مسار التاريخ المغربى. ومن هذا القبيل، حركة على بن يدر الهنتاتى الزكندرى التى اندلعت فى أواخر العصر الموحدى، واستمرت خلال العصر المرينى الأول، وانتهت بتأسيس إمارة مستقلة فى الجنوب دامت ما يربو على الثمانين سنة، مشكلة بذلك معلمة أساسية تستحق الدراسة والاستقصاء.

ومع ما يمثله هذا الحدث التاريخى من أهمية، فإن الأسطوغرافيا التقليدية لم تخصص له سوى إشارات باهتة، وأخبار متفرقة ومقتضبة. أما بعض «التفاصيل» التى كتبت حول حركة ابن يدر، فإنها وردت بكيفية عفوية من أقلام بعض المؤرخين^(١)، أثناء سردهم لأخبار صراع الأمراء الموحدين والمرينيين معها، وهى على كل حال، لم تتجاوز مستوى القذف والشتم، وكل ما يفوح برائحة المقت والكراهية. ولا غرو فقد كالألوا لزعيمها كل العبارات المستهجنة، فنعتوه بـ «اللقوى» و«المنافق» و«المفسد»، وعدوا أنصاره فى جملة «الاشقياء»، و«المخربين»، ونحو ذلك من أساليب اللوم وعبارات الذم الأخلاقى.

من هذا الموقف المتعصب، يجد الدارس اليوم نفسه أمام إشكالية حقيقية كلما حاول أن يستنطق النصوص حول أهداف الحركة وحوافزها، وأسسها الأيديولوجية، وكذا النظام الذى تبنته فى مرحلة بسط سلطتها على جزء مهم من الجنوب المغربى، فالمصادر لاذت بالصمت تجاه هذه القضايا، باستثناء شذرات متناثرة تخص بدايتها الأولى.

(١) انظر : ابن عذارى : البيان المغرب - قسم الموحدين. تحقيق مجموعة من الأساتذة - البيضاء ١٩٨٥، ص : ٤١٠ - ٤٥٤ - ٤٥٩.

ومما يزيد الأمر غموضاً واضطراباً، أن صاحب الحركة نفسه لم يخلف أثراً يساعد على رصدّها واستكناه غورها وأهدافها ومراميها. كما أنه لم يصل إلينا - فيما نعلم - أى إنتاج تاريخى محلى بربرى يمكن من إمالة اللثام عن تاريخ المنطقة عموماً، وحركة ابن يدر التى انتهت بتأسيس إمارة على الخصوص.

أما الدراسات الحديثة، فباستثناء بحث قيم للأستاذ محمد المنونى^(٢) ألقى فيه بإشرافه قلمه وسعة علمه ما أضاع بعض الجوانب المظلمة من تاريخ الحركة، لا نكاد نجد دراسة وافية عنها، وحتى الدارسين الذين حاولوا سبر غورها، فإنهم عالجوها باقتضاب، أو تناولوها بمعزل عن ظرفيتها العامة التى ولدت من رحمها، وبالتالي لم يبرزوا عمقها وبعدها السياسى - الاجتماعى^(٣).

لذلك لا مناص من إعادة قراءة هذه الحركة بنزاهة المؤرخ الحصيف، بعيداً عن تشنجات المؤرخين الرسميين، ورصد تناقضاتهم لتبيان حقيقتها، ثم شدها إلى واقعها الذى أفرزها، وجمع النصوص المبعثرة لرسم صورة أقرب إلى الواقع نسبياً.

(٢) انظر مقاله : إمارة بنى يدر بالسوس. مجلة دراسات - كلية الآداب بأكادير سنة ١٩٨٧ عدد ١ ص : ٢٧ - ٢٤.

(٣) انظر دراسات كل من : Meuinie : Le Maroc Saharien des origines à 1670. Ed. Klincksiech 1982 T 1, pp : 303 - 308.

- Kanboubi : Les premiers sultans Merinides - 1269 - 1331 Ed. Paris 1670, pp : 74 - 77.

- Terrasse : Histoire du Maroc. Ed Casablanca T 1, p : 357.

إذا حاولنا تفكيك مكونات الظرفية الداخلية، نلاحظ أن الدولة الموحدية كانت إبان ظهور حركة عليّ بن يدر تعاني من سكرات الموت، وتغرق في أزمة شاملة تعد انعكاساً لمرحلة الهرم على حد تعبير ابن خلدون، ولا غرو فإن أهم الركائز التي قامت عليها أصبحت تنخرها عوامل التصدع والانحيار. يتجلى ذلك في تفسخ العصبيّة التي تأسست عليها، وتلاشى فكرة المهدوية التي اعتمدتها أساساً أيديولوجيا في بداية حكمها، فبمجرد ما توطن الحكم الموحدي، أدارت سلالة «المومنين» ظهرها للقبائل التي قامت على اكتافها، مما أثار حفيظة هذه الأخيرة، فأخذت تسعى للإطاحة بها قصد استرجاع حقها «المشروع»^(٤). وحسبنا أن عليّ ابن يدر ينتمى أصلاً إلى قبيلة هنتاتة^(٥) التي كان لها ضلع واسع في تأسيس الدولة الموحدية، لذلك لم يكن من قبيل الصدفة أن يشهر التمرد ويعلن الانشقاق عن العصبيّة التي تنكرت لقيبلته.

الواقع نفسه خلفه حدث إلغاء الأيديولوجية المهدوية، فقد أحدث شرخاً عميقاً في الكيان الموحدي، وشكل فشلاً ذريعاً للأساس الأيديولوجي الذي تأسست عليه معالم الدولة^(٦)، بل تحولت المهدوية - بعد هذا الإلغاء - من

(٤) جوايان : تاريخ أفريقيا الشمالية. الترجمة العربية - طبعة تونس ١٩٧٨ ج ٢ ص : ١٦٩.

(٥) بدليل قول ابن خلدون إنه كان من أقرباء الوزير ابن يونس الهنتاتي. انظر : العبر، بيروت ١٩٧٩، ج ٦، ص : ٢٧٢.

(٦) مؤلف مجهول : «الحلل الموشية»، البيضاء ١٩٧٩، تحقيق زكار وزمامة. ص : ١٢٤.

أداة ثورية تستقطب الجماهير وتوحد البلاد، إلى عامل ساهم في زعزعة الاستقرار والتحول نحو الثورات والحركات الانفصالية، وهو ما يفسر النتائج السريعة التي تمخضت عنها. وحسبنا دليلاً على ذلك انفصال أفريقية، والانقسامات التي ظهرت في المغرب والأندلس على السواء.

وبرزت أزمة الدولة جلياً في بقائها وفيه للتراث القبلي^(٧)، فرغم اتخاذها صيغة الدولة / الإمبراطورية، لم يتمكن الموحدون من تكسير القشرة القبلية، وتوليد طبقة اجتماعية ناضجة، قادرة على مسايرة الواقع، والتحكم في نوايب دولة أفرزتها تجارة الترانزيت، مع ما يصاحب ذلك من تحولات، لذلك بقي التناقض قائماً بين السلطة والمجتمع. ولعل هذا التناقض كان من بين العوامل التي عملت على تفجير حركة ابن يدر، وهذا ما يفسر قول أحد الدارسين^(٨) بأن طبيعة المغرب القبلية شكلت مناخاً صالحاً لكل من يملك طموحاً سياسياً. كما بقي الخطاب السياسي بين الطرفين يقوم على أساس العنف والقمع، الشيء الذي لم يسمح بتكتل جميع القوى لإتمام مرحلة الدولة، بل على العكس، أصبح الاتجاه يميل نحو تيار الاستقلال^(٩)، وهو المنبع الذي انبثقت منه حركة علي بن يدر، فمكنت لنفسها من بناء كيان مستقل في جنوب المغرب.

في ذات الوقت، لا يمكن إغفال عامل ساهم في ظهور انتفاضة علي بن يدر، وقد فطن إليه الأستاذ المتونى^(١٠) الذي أبرز - مستنداً على

(٧) حركات : «المغرب عبر التاريخ» البيضاء ١٩٦٥ ج ١، ص : ٢٠٧.

(٨) عز الدين موسى : «دراسات في تاريخ المغرب الإسلامي»، بيروت ١٩٨٢، ص : ٩٩.

(٩) «جوليان» : م. س. ص : ١٦٧ - ١٦٨.

(١٠) إمارة بني يدر بسوس، ص ١٤١ :

نص خلدوني - أن بني يدر كانت لهم إمارة بقصر تارودانت منذ الفتح الإسلامي للمغرب وكانوا ينسبون أنفسهم إلى أبي بكر الصديق، واستنتج منه أن حركة علي بن يدر كانت «محاولة لاسترداد سلطة تسلسلت في أسرة بكرية ثم ضاعت منها».

ورغم وجهة هذا الرأي، فإننا نعتقد مع ذلك أن ظهور حركة علي بن يدر وتأسيسه إمارة في السوس يكمن في أساسها المادي المتمثل في استفحال إقطاع الأراضي خلال العصر الموحدى، وعلى الخصوص في أواخر هذا العصر. فمن خلال تصفح المصادر، يتبين سيادة عدة أشكال من الإقطاع فمنها ما كان يقطعه الموحدون لمن يتخوفون فتنته أو يريدون كسب وده^(١٠)، ومنها ما كانوا يقطعونه لأبناء الأمراء السابقين حفاظاً على ولائهم^(١١).

ويتردد في المصادر المغربية مصطلح «إسهام»^(١٢) للتعبير عن الأراضي المقطعة، بينما يرد في مصادر أخرى تحت اسم «إقطاع»^(١٣).

وإذا كان الباحث لا يستطيع أن يعرف بالضبط مقدار الأراضي المقطعة، فيمكن من خلال بعض الإشارات الكشف عن ذلك، فقد ورد في «بغية الملتمس»^(١٤) أن أراضي ابن سفيان وصل ثمن بيعها إلى أربعة وعشرين ألفاً سوى ما أغفل ولم يكتب. وبلغ إقطاع شعبان الغزى نحو تسعة آلاف دينار كل سنة^(١٥)، بينما وصفت إقطاعات ابن همشك بأنها أملاك

(١٠) عز الدين موسى : م. س. ص : ١٤٥.

(١١) المرجع والصفحة نفسهما.

(١٢) ابن صاحب الصلاة : «المن بالأمانة» بيروت ١٩٦٤ ص : ٤٢٩ - ٤٣٨.

(١٣) ابن خلدون : «العبر» ج ٦، ص : ١٦٢ - ١٧٠.

(١٤) الضبى : «بغية الملتمس» ، مدريد ١٨٨٤، ص : ١٥٦.

(١٥) عز الدين موسى : م. س. ص : ١٤٨.

«ذات خطر»^(١٦). وكان المقطع يملك أحياناً أراضى متفرقة فى أماكن متباعدة^(١٧)، فى حين أقطعت بعض الأسر بأكملها أو نصفها على الأقل^(١٨). إلى جانب أراضى الإقطاع، انتشرت ظاهرة شراء الأراضى، خاصة من طرف الأندلسيين الذين استهوتهم أراضى المغرب، فاقبلوا على اقتناء الضياع، وساعدهم على ذلك مناخ الهدوء والاطمئنان الذى خيم طيلة مرحلة ازدهار الدولة الموحدية. ونتيجة لذلك، تكونت ملكيات إقطاعية شاسعة تمكن أصحابها من جنى أرباح طائلة من ريعها. مما أسفر عن نمو نفوذهم، وبرز قوتهم. فاستغلوا ضعف الحكم المركزى، وصاروا يتخذون القرارات السياسية بمحض إرادتهم، ويعلنون انفصالهم. وهكذا تكونت إمارات إقطاعية مستقلة فى الأندلس كإمارة بلنسية^(١٩)، وإمارة محمد بن يوسف المعروف بابن الأحمر الذى استقل بأرجونة^(٢٠). وبدأ حكام هذه المقاطعات يستبدون دون رقيب، حتى أن باحثاً^(٢١) شبه الصورة التى كانت عليها الأندلس وبعض أجزاء المغرب بما يسميه الماوردى بإمارة الاستيلاء، ومن ثم فإن إمارة على بن يدر لم تكن سوى انعكاس لهذه الصورة، خاصة إذا علمنا أنه كان من حاشية الوزراء وأصحاب النفوذ^(٢٢).

(١٦) نفسه، ص : ١٤٦.

(١٧) نفسه، ص : ١٥١.

(١٨) نفسه، ص : ١٥٢.

(١٩) جوليان : م، س، ص : ١٥٦.

(٢٠) ابن أبى زرع : روض القرطاس، الرباط ١٩٧٣، ص : ٢٧٥.

(٢١) عز الدين موسى : دراسات فى تاريخ الغرب الإسلامى. بيروت ١٩ ص : ٩٠ - ٩١.

(٢٢) الناصرى : الاستقصاء. طبعة البيضاء ١٩٥٤ ج ٢، ص : ٢٥٢.

ونظراً لضعف السلطة المركزية، بدأت أعناق المرتزقة تشرئب نحو السلطة (٢٢ م). كما بدأت النساء تحشرن أنوفهن في أمور السياسة (٢٣)، وأصبح عادياً أن يحكم الدولة أكثر من خليفة، فسقطت نتيجة ذلك هبة السلطة الموحدية (٢٤)، وتفاقت التجزئة السياسية وحركات الانتزاع حيث استولى أبو بكر بن عبد الحق على مكناسة، وتولى يغمر أسن بن زيان على تلمسان، في حين تجرأ محمد المستنصر والى أفريقيا فسمى نفسه أمير المؤمنين «احتقاراً لدولة السعيد» كما يقول ابن أبي زرع (٢٥). ويلخص مؤرخ آخر (٢٦) عهد هذا السلطان بقوله : «وكانت أيامه نكدة لكثرة المخالفين عليه»، وهو ما جعل أحد الدارسين (٢٧) يذهب إلى القول بأن السلطة الموحدية أصبحت لا تمثل أكثر من مراكش. وفي هذا الجو المشحون، أصبح دور الأشياخ الموحدين يتعاضد، ويشكل خطراً على وحدة الدولة حيث أنهم أغرقوها في فتن وثورات لم تهدأ (٢٨)، بل إن باحثاً معاصراً (٢٩) شبه دورهم بدور الأتراك في الدولة العباسية.

(٢٢ م) ابن أبي زرع : م.س. ص : ٢٥٤ ويذكر كيف ساهم قائد الروم في بيعة عبد الواحد الرشيد.

(٢٣) نفس المصدر والصفحة.

(٢٤) عز الدين موسى : م.س. ص : ٢٧٥.

(٢٥) روض القرطاس، ص : ٢٥٦.

(٢٦) مؤلف مجهول : الطل الموشية، تحقيق زكار وزمامة، البيضاء ١٩٧٨، ص : ١٦٩.

(٢٧) Terrasse : Histoire du Maroc, ed. Cassablanca 1945, T 1, (٢٧) p : 356.

(٢٨) عز الدين موسى : م.س. ص : ٨٨.

(٢٩) حركات : م.س. ص : ٣٠٩.

وإذا كان جوليان^(٢٠) يرد أسباب هذه الأزمة إلى طابع الغزو الذي ميز أعمال الموحدين في الأندلس والمغرب، فإننا نعتقد أن التفسير السوي للأزمة يكمن في تفاقم ظاهرة الاقطاع.

ونجم عن هذه الوضعية المتردية إفلاس اقتصادي عميق حيث قلت موارد الدولة، وغدا بيت المال يشكو من الفراغ بسبب انقطاع الجبايات وتبذير الأموال من طرف الأمراء^(٢١)، وتخريب العرب للبوادي التي استولوا عليها^(٢٢). ناهيك عن تصدع الطرق التجارية وفقدان الحكم المركزي سيطرته عليها بسبب تفكك الامبراطورية الموحدية، وتحولها إلى فسيفساء من الدويلات المستقلة.

وزاد من حدة الإفلاس الاقتصادي المجاعات والأوبئة التي عصفت بالسكان، وهم الطاقة المنتجة والمحركة لعجلة النماء الاقتصادي. وفي هذا الصدد يسرد ابن أبي زرع^(٢٣) العديد من أخبار المجاعات التي أصبحت نغمة تتردد خلال هذه الحقبة، حتى أنه بسبب غلاء اشتد بالمغرب سنة ٦٢٥ هـ «أكل الناس بعضهم بعضاً».

من حصاد ما سبق، يتضح أن وحدة الدولة المركزية عرفت أزمة عميقة نجمت عن انتشار الاقطاع وما ترتب عليه من أزمة بنيوية في هياكل الدولة ومقومات العصبية والأيدولوجية، فضلاً عن الإفلاس الاقتصادي، وهو

(٢٠) تاريخ أفريقيا الشمالية، ج ٢، ص : ١٦٩.

(٢١) ابن عذاري : م. س. ص : ٤٠٩ ويذكر أن المرتضى شرع سنة ٦٥٤ هـ في بناء الديار والقصور لأبنائه الكبار وأنه أنفق أموالاً باهظة.

(٢٢) عز الدين موسى : م. س. ص : ١١٤.

(٢٣) القرطاس، ص : ٢٧٢ - ٢٧٣ - ٢٧٤.

ما هية المناخ الملائم، والتربة الخصبة لحركة على بن يدر. لكن ما هو أثر المحيط الخارجى، وكيف نفسر ارتباطها به ٩.

إن الأمر يتطلب الوقوف على أحوال «دار الحرب» ومدى تأثيرها على الحركة. ففي هذه الفترة بالذات، كانت طلائع النهضة قد بدأت تخيم على أوروبا، وبدأت البورجوازية الأوروبية تسعى إلى تحقيق برامجها الاقتصادية عن طريق السيطرة على البحر المتوسط، مما يفسر تكالب قوى قشتالة وأراجون على أراضي المسلمين بالاندلس، وهجومات ملك أراجون خايمي الأول الملقب بالفاتح وتهديده للشواطئ المغربية، في الوقت الذي تفشت عوامل التجزئة داخل الكيان الموحدى، فلم يفلح أمير أفريقية في رد هجمه على بلنسية سنة ٦٣٦ هـ. وكان النصارى قد استولوا من قبل على لوشة سنة ٦٢٣ هـ. وبطلويس سنة ٦٢٩ هـ. (٣٤) وقد جر هذا الوهن الجنوبيين إلى مهاجمة سبتة مرتين، ولم يبرحوها في المرة الثانية إلا بعد أن دفعت إليهم الأموال (٣٥). وأحرز ملك قشتالة نصراً مؤزراً على الأسطول الموحدى سنة ٦٤٩ هـ. (٣٦) وبلغ تحدى القشتاليين نبروته عندما دخلوا سلا سنة ٦٥٨ هـ، وخربوا معالمها، مما جعل الدولة الموحدية تفقد أسطولها نهائياً في عهد الخليفة السعيد (٣٧). ولعل هذا الوهن العسكرى الذى نخر بنية الجيش كان منذراً بتحول البنية السياسية نفسها، خاصة أن بنية الجيش كانت هي بنية الدولة ذاتها (٣٨).

(٣٤) ابن أبى ذرع : م. س. هـ : ٢٧٤ - ٢٧٥.

(٣٥) عبد العزيز سالم ومختار العبادى : تاريخ البحرية الإسلامية في المغرب والاندلس.

بيروت ١٩٦٩ ص ٢٨٥. ابن أبى ذرع : م. س. هـ : ٢٧٠.

(٣٦) عز الدين موسى : دراسات... هـ : ٩٧ - عبد العزيز سالم : م. س. هـ : ٢٨٦.

(٣٧) نفسه، هـ : ٩٧.

(٣٨) نفسه هـ : ٩٨ وما بعدها .

ولا يخامرنا شك في أن هذا الضغط المسيحي على الدولة الموحدية، وعجز الأخيرة عن ردعه، أفقدها مناعتها، وأزال هيبتها حتى أصبح كل من أنس من نفسه قوة، لا يتوانى عن إعلان استقلاله عن الحكم المركزي. وفي هذا الصدد يتحدث المراكشي^(٣٩) عن استقلال ابن هود وتأسيسه إمارة إقطاعية مستقلة بقوله : «فاستولى على مدينة مرسية وأعلن نفسه أميراً عليها». وفي ذلك دلالة على أن مسألة السلطة أصبحت تحسم عن طريق القوة والسيف، وأن مثل هذا الوضع هو الذي أهل على بن يدر لإعلان بداية حركته، وبالتالي تأسيس إمارته على غرار الإمارات السابقة.

ولا يمكن كذلك إغفال فتنة بنى غانية الذين استمر خطرهم جاثماً على الدولة الموحدية ما يربو على ٤٠ سنة^(٤٠). ولم ينجح الخليفة المستنصر في استئصال شأفتهم إلا بعد أن استنزفوا طاقة الدولة ومواردها، يضاف إلى ذلك مشكل القبائل العربية الذي ساهم في إضعاف الحكم المركزي والتمهيد للحركات الاستقلالية. ونذكر على الخصوص قبائل بنى معقل الذين اجتاحتهم الصحراء والسوس وضايقوا السكان في موارد رزقهم^(٤١).

يتضح من حصيلة التحليل السابق أن حركة على بن يدر لم تكن معزولة عن الأوضاع العامة السائدة في المغرب وبلاد الإفرنج والمشرق الإسلامي. بل إن هذه الأوضاع هي التي حفزت على بن يدر على

(٣٩) المعجب في تلخيص أخبار المغرب. تحقيق سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، البيضاء ١٩٧٨، ص : ٤٧٥.

(٤٠) حركات : م. س. ص : ٣٠٥.

(٤١) نفسه، ص : ٣٠٦.

انتفاضته ضد الحكم المركزي الذي أصبح من الهشاشة والضعف مما يساعد على الانفصال.

في ضوء هذه المعطيات، يمكن رصد حركة عليّ بن يدر، ويلاحظ الدارس لأول وهلة أن المصادر نظرت إليها نظرة تنم على المقت والكراهية. فابن عذارى^(٤٢) لم يتورع عن استئزال كل لعناته على الحركة وصاحبها واستعمال كل عبارات الذم الأخلاقي لنت أنصارها. غير أن شد الحركة إلى جذورها الاقتصادية - الاجتماعية قمين بإبطال هذا الزعم، بل إن البعد الاجتماعي في الحركة يتضح من خلال ما ذكره - بكيفية عقوية - هذا المؤرخ نفسه؛ فهو يؤكد أن هدف ابن يدر تجلى في هدم حصن تيويوين معقل ولاية النظام الموحدى، بينما لم يتعرض إلى شيء مما جاوره من الديار والأمالك التى بخارجه، «فإنها كانت مساكن الرعية»^(٤٣). وفي هذا دليل على أن الصراع كان مع ممثلى الحكم المركزي، ومن كان على شاكلتهم من الطبقات الارستقراطية، وهو ما يوضحه أكثر بقوله : «وكل من كان بهذه البلاد يكابره ويعانده لم يبق له اسما ولا لدياره وأملاكه رسماً»^(٤٤). الشيء الذى يبطل إلى حد بعيد، ما لفق له من صفات المتمرد والمخرب، ولعل ابن خلدون أنصفه حين سماه بـ «صاحب السوس» بل لا يساورنا الشك فى أن حركته كانت نابعة من صميم الواقع السياسى المغربى المتمثل آنذاك فى

(٤٢) البيان - القسم الموحدى، ص : ٤٥٤، ٤٥٩.

(٤٣) نفسه، ص : ٤٥٩.

(٤٤) نفس المرجع والصفحة.

أزمة السلطة السياسية، والتنافس الذي استعر بين أجهزة النظام الموحدى، ولا غرابة فإن على بن يدر هو أحد أفراد حاشية السلطان الموحدى^(٤٦). ومن أعوان الوزير الهنتاتى أبى محمد بن يونس^(٤٧) أحد وزراء الخليفة المرتضى، وتذكر الرواية أن هذا الأخير سخط على وزيره فعزله وألزمه «الإقامة الإجبارية» فى داره بتمام صلحت، ويبنو أن العلاقة ساءت بين الجانبين من قبل، إلا أن المرتضى ظل يحافظ على «شعرة معاوية» وهو ما يؤكد قول ابن عذارى^(٤٨) «وكان مع ذلك المرتضى يعامله بالقبول والرضى». إلا أن النقطة التى أفاضت الكأس «بدأت حين عثر على مراسلات جرت بينه وبين ابن يدر الذى كان قد التجأ إلى السوس منذ عزله، فتم اعتقاله وقتله سنة ٦٥٢ هـ، وهنا تبدأ المرحلة الأولى من حركة ابن يدر.

المرحلة الأولى: مرحلة النشأة وبسط السلطة.

تميزت هذه المرحلة بقوة ونفوذ حركة على بن يدر الذى استطاع أن يضم تحت سلطته عدة مناطق محصنة، ويؤسس إمارة مستقلة. ولأول وهلة، استهان الخليفة الموحدى بها، فأرسل بعضاً من قواته لتلتحم بالقوات

(٤٥) العبر ج ٦، ص : ٦٩.

(٤٦) الناصرى : م، س، ج ٢، ص : ٢٥٢.

(٤٧) يذكر ابن عذارى أنه كان من جملة رجاله، انظر م، س، ص : ٤٠٢.

(٤٨) نفسه، ص : ٤٠٤.

الموجودة في تارودانت، غير أن أنصار ابن يدر حصدوا رؤوس الجيش الموحدى، ورجعت الحملة خاسرة إلى مراكش^(٤٩)، وهذا ما شجعهم على التقدم لمحصنة تارودانت. ورغم أن الحصار لم يعط ثماره نتيجة وصول تعزيزات للمدينة، فإنهم سرعان ما عاودوا الهجوم بمجرد ما انسحبت الجيوش الموحدية^(٥٠).

وبعد خمس سنوات، وبالأذات في سنة ٦٥٥ هـ، ونتيجة استفحال الضعف الموحدى، أرسل الخليفة الموحدى المرتضى جيشاً أقام في تارودانت، غير أن ابن يدر المتحصن في حصن تيويوين تمكن من هزمه ورده على أعقاب خاسراً، وبقي ابن يدر «في سوسه بشديد بأسه»^(٥١). ولم تكن الحملة العسكرية التي بعثها الخليفة الموحدى سنة ٦٥٩ هـ أحسن من سابقتها، بل تمكن ابن يدر من الظفر بقائدها محمد بن علي الزلماط الذي كان يتبجح بالانتصار، فهلك وهو يحمل معه خيية أمل كبيرة^(٥٢).

وحوالى ٦٦٠ هـ كان ابن يدر - بدون منازع - سيد تارودانت وسوس بصفة عامة، إذ تمكن بفضل المساعدات التي تلقاها من عرب الشبانات ونوى حسان أن يضم تحت سلطته كل القبائل، ويجبى منها الضرائب، وبواسطتها كان يدرب الجنود الذين بلغ عددهم ألف فارس، وينظم الحملات الموفقة^(٥٣).

(٤٩) نفسه، ص : ٤٠٢.

(٥٠) op, cit, p : MEUNIE.

(٥١) ابن عذارى : م. س. ص : ٤١٠.

(٥٢) ابن خلدون : م. س. ج ٦ ص : ٢٧٢.

(٥٣) المصدر والصفحة نفساهما. س. ص : ٢٧٢ - ابن عذارى : م. س. ص : ٤١٠.

ولم يقدر للبعثة العسكرية التي ترأسها أحد الجنود النصاري المدعو «بذى اللب» أن تفوز بطائل، بل تمكن ابن يدر من استئصال شأفتها، وردها تجر أذيال الخيبة والفشل، فكان هذا النصر سبباً في قتل رئيس الحامية المسيحية الذي تهم بالخيانة والتخاذل^(٥٤)، وهكذا تمت هذه العملية بتأسيس إمارة هنتاتية في تارودانت^(٥٥).

المرحلة الثانية: مرحلة الانحسار.

تميزت هذه المرحلة بتكريس الحكم المركزي كل قواه للقضاء على إمارة بني يدر وتمثلت خطته في تاليف قبائل جزولة، لمطة جنغيسة وزناكة عليها، ونجحت هذه الخطوة - التي يدمنا حولها ابن عذارى بتفاصيل كبيرة - في حصار حصن تيويوين والتضييق على ابن يدر إلى درجة حتمت عليه طلب الأمان فقبل منه^(٥٦)، ولم يكن له اختيار آخر غير الاستسلام، خاصة بعد أن كان ابن عمه بوحمد بن قد استسلم بدوره في حصن تيزيخت يتارودانت^(٥٧) وضمن طاعته^(٥٨).

وأسفر هذا الاستسلام على عكس ما وعدت به السلطة المركزية، حيث

(٥٤) ابن عذارى : م. س. ص : ٤٢٩.

(٥٥) Khanboubi. : 274 p, cit, op.

(٥٦) النصاري : م. س. ج ٢، ص : ٢٥٤.

(٥٧) ابن خلدون : م. س. ج ٦، ص : ٢٧٣.

(٥٨) ابن عذارى : م. س. ص : ٤٥٧.

دخلت قواها إلى الحصن، ونكلت بمن كان به «بما لا يحاط بالحصن والإحصاء من رجال ونساء وأولاد وبهائم»^(٥٩)، وأخذت أخت ابن يدر أسيرة في هذا الحادث.

ويتتبعنا لرواية ابن عذارى، تتضح أسباب هذا الانتصار، ففي هذه السنة (٦٦٥ هـ) دخل أبو يحيى يغمراسن في طاعة الخليفة الموحدى، كما إن الجو النفسى الذى خيم على الجيش أهله لهذا الانتصار^(٦٠). فضلا عن أن الحكم الموحدى كان يعرف صحوة ولو أنها قصيرة الأمد^(٦١).

وتمضى رواية ابن عذارى^(٦٢) مشيرة إلى الغراب الذى تعرضت له تارودانت محملة المسؤولية لابن يدر الذى «سيرها كالفز درساً وعفاء ولم يبق منها إلا جامع الخطبة»، وهو أمر نو مغزى إذ أن ذلك يجسد احترام هذا الزعيم للمقدسات الدينية، كما أنه لم يمس بسوء الديار والمنازل الموجودة فى الربيض. ومما ينفى صفة الهدم والدمار عن حركة ابن يدر ما ذكره ابن عذارى^(٦٣). عن الساقية الممتدة من وادى سوس إلى تارودانت، إذ يؤكد أنها بقيت على حالها من الخيرات والقرى والعمران.

(٥٩) نفسه، ص : ٤٥٨.

(٦٠) نفسه، ص : ٤٥٣ - ٤٥٤.

(٦١) مما قيل فى تهنتة الخليفة الموحدى الواثق بالله هذه الابيات :

أملأ وسهلاً وحياً الله من وفدا	قوموا أرادت بهم يا مهم رشدا
كانوا كموسى أتى نارا ليقبسها	بأهله فأصاب الناصر نور الهدى
شكروا المطى وأتوا طائعين وقد	نالوا من الصلح أقصى غاية وجدا

(٦٢) نفسه، ص : ٤٥٥.

(٦٣) نفسه، ص : ٤٥٥.

المرحلة الثالثة: مرحلة الصحوة والانتعاش.

بدأت هذه المرحلة الجديدة مع بداية الحكم المريني، فما كاد المرينيون يستولون على مراكش، حتى عاود علي بن يدر انتفاضته «وتملك قطر السوس واستولى على تارودانت وسائر قواه ومعاقله»^(٦٤) وبخل في صراع مع جزولة الرحل، ولما تأكد من عدم تكافؤ موازين القوى، استدعى بني المختار أحد فروع عرب بني المعقل الذين وجدوا نمط حياة لا يختلف عن نمط حياتهم الذي اعتنوه في سهول ملوية، ثم استولوا على منطقة سوس بأسرها وبمدنها المهمة، غير أن سياسة التعايش السلمى بين ابن يدر وهذه القبائل لم تستمر، مما أدى بالجانبين إلى الدخول في مناوشات انتهت بالقضاء على الزعيم الهنتاتي سنة ٦٦٨ هـ.

وفي خضم هذا الجو المشحون، بعث السلطان المريني أبو يوسف يعقوب ابنه أبا مالك لتطهير السوس، وإخضاعها نهائياً، ويبدو أنه تمكن ذلك. والملاحظ أن المصادر لا تذكر وهي تعرض لحملة أبي مالك استيلائه على تارودانت فهل ظلت خارجة عن الحكم المركزي رغم مقتل زعيمها ابن يدر ؟

يبدو أنها ظلت مستقلة عن السلطة المركزية بقيادة ابن أخ علي بن يدر وهو المعروف بعبد الرحمن بن الحسن بن يدر الذي نجهل

(٦٤) الناصري : م. س. ج ٢، ص : ٢٥٤.

عنه الشيء الكثير بسبب شحة المعلومات، عدا أنه كان يقيم في تارودانت، وأن حكمه امتد عبر نصف قرن، وقد بعث المرينيون عدة حملات عسكرية غير أن أهمها كانت الأخيرة التي أجبرت عبد الرحمن بن الحسن بن يدر على الفرار مؤقتاً من تارودانت، وهو ما استنتج منه أحد الباحثين^(٦٥) بأن ملكية بني يدر على تارودانت استمرت إلى هذا التاريخ.

غير أن المدينة تعرضت لخراب إحدى الغارات التي شنتها الجيوش السلطانية سنة ٧٠٤ هـ، وكان على عبد الرحمن بن الحسن ابن يدر أن يبادر بخوض غمار حروب مع عرب هذه المنطقة، وبعد هزائم متكررة، تمكن - أخيراً - من استعادة سلطته وإنقاذ تارودانت من خرابها، ومن إهلاك رؤساء العرب في نفس المدينة سنة ٧٠٨ هـ^(٦٦).

مرحلة الضعف والانحيار:

غير أن الأحداث اتخذت بعد ذلك اتجاهاً عكسياً، ذلك أن أبا علي بن السلطان المريني أبو السعيد الذي أصبح حاكم سجلماسة بعد أن أقطعه إياها أبوه، تم إغراؤه من طرف عرب بني معقل لمهاجمة عبد الرحمن بن يدر في تارودانت، فاستجاب لهم، وتمكن من احتلال المدينة وقتل «الأمير الثاني» لإمارة بني يدر^(٦٧).

(٦٥) Meunie, Op, cit, p : 205.

(٦٦) Ibid, p : 306.

(٦٧) ابن خلدون : م. س. ج ٦، ص : ٢٧٤.

لكن هذا الهجوم لم يضع نقطة النهاية لهذه الإمارة، ذلك أن على بن الحسن بن يدر تمكن من الفرار نحو جبال نكيسه^(٦٨)، وبمجرد ما انسحبت الحامية المرينية، عاد إلى تارودانت ليركز سلطته ويصبح «الأمير الثالث». ولسوء الحظ فإن الغموض يلف هذا الحدث إذ لا نعلم كيف تمكن على بن الحسن من استرجاع سلطة عائلته بهذه السهولة، فهل كان القصد من الحملات المرينية الاقتصار على جمع الضرائب ثم العودة إلى العاصمة فحسب؟

يركز أحد الباحثين^(٦٩) على أهمية الضرائب كعلاقة بين السلطة المركزية وعرب بني معقل في السوس، وهو ما يدعو إلى التخمين بأن الجيوش السلطانية كانت تنسحب بمجرد ما تحصل على الضرائب، وهو افتراض يدعمه قول ابن خلدون^(٧٠) بأن الذي يهتم السلطة هو الجباية فقط، وهذا ما يفسر استرداد على ابن الحسن بن يدر «أمجاد» إمارة أسلافه.

وللأسف، فإن معلوماتنا حول هذا الأمير تظل كذلك شبه منعدمة، إذ لا نعرف هل كان آخر أمير بالنسبة لهذه الإمارة، أم أعقبه أمراء آخرون قبل انقراض حكم آل بني يدر وبخول ابنه عبد الرحمن في حاشية الحكم المريني^(٧١). فالمصادر شحيحة بخصوص هذه الاشكالية. وعلى العكس،

(٦٨) المصدر والصفحة نفسهما .

(٦٩) Meunie, op, cit p :

(٧٠) العبر، ج ٦، ص : ٢٧٤ .

(٧١) نفسه، ص : ٢٧٤ .

فإنها تجمع على أن السلطان المريني أبا الحسن تمكن من اجتثاث جذورها وتنصيبه عاملاً من جانبه على تارودانت^(٧٢)، والقضاء على طموحات القبائل العربية التي كانت تعضد حركة ابن يدر بإقطاعهم بعض الأراضي، وهي أقطاعات ستصبح - فيما بعد - خطراً على الوحدة المركزية^(٧٣).

ورغم المآل الذي آلت إليه حركة عليّ بن يدر وأقوالها في نهاية المطاف، فإنها شكلت معلمة في تاريخ جنوب المغرب بدليل النتيجة التي تمخضت عنها، والمتتملة في إقامة إمارة في مدائن السوس استمرت ما يناهز قرناً من الزمن. وقد أبان التحليل بعد ربطها بظروفها العامة أنها لم تكن - كما يزعم المؤرخون - حركة تمرد أو عصيان بقدر ما جاءت استجابة لمعطيات مرحلة تاريخية حرجية، وأنها كانت وليدة ظاهرة إقطاع الأراضي التي استشرت في طول بلاد المغرب وعرضها خلال المرحلة الأخيرة من الحكم الموحدى، وما ترتب عن ذلك من ازدياد نفوذ المقاطعين مقابل ضعف السلطة المركزية وفقدان هيبتها وبالتالي تهية التربة الملائمة لقيام الانتفاضات ضدها، وهو ما جسده انتفاضة عليّ بن يدر. وحسبنا دليلاً على استمرار زعيم الانتفاضة وفيما لمبدأ وحدة البلاد، بقاء السكة داخل

(٧٢) الناصري : م. س. ج. ٢، من : ٢٥٤.

(٧٣) يتضح ذلك من خلال رواية ابن خلدون بخصوص أبي الحسن المريني «واقطع للمغرب ومناصبهم في الجباية، فاستقامت حاله مدة ثم انقرض أمر السلطان أبي الحسن، فانقرض ذلك، ورجع السوس إلى حاله، وهو اليوم ضاج من ظل الدولة والعرب يقتسمون جبايته»، انظر : العبر، ج. ٦، من : ٧٠.

الإمارة التي أسسها سكة موحدية، وهو ما يؤكد ابن عذارى^(٧٤) الذي ذكر في رواية عن حمدين ابن عم عليّ بن يدر أنه طلب من الخليفة الموحدى الوثائق لتقديم فدية مقدارها سبعون ألف دينار موحدية. ناهيك عن أنه لم يتم العثور لحد الآن على نقود ضربت باسم بنى يدر^(٧٥). بل يمكن إعطاء الدليل كذلك على هذا الهاجس الموحدوى في حركة عليّ بن يدر من خلال الاعلام التي كان يتخذها، إذ يذكر المؤرخ نفسه - رغم عداوته لزعيمها - أن أعلامه كانت «من الذخائر القديمة التي كانت بدار الموحدين»^(٧٦)، مما يعطى الدليل والحجة على أن انتفاضة هذا الزعيم لم تكن من أجل أهداف انفصالية كما يدعى ذلك بعض المؤرخين القدامى، وحتى بعض المؤرخين الأجانب المعاصرين الذين ظلموا حركته بافتراءاتهم^(٧٧).

ويستدعى إنصاف حركة عليّ بن يدر كذلك إبراز النتائج الإيجابية التي خلقتها رغم أن المصادر تلتزم الصمت بخصوص هذا الجانب، ففضلا عن الأمن الذي فرضه داخل إمارته بفضل توفره على نظام عسكري صارم بلغ نحو ألف فارس^(٧٨)، كان لانتفاضته نتائج مهمة على مستوى تعريب الجنوب المغربى، فباستقدامه القبائل العربية من نوى حسان والشبانات

(٧٤) البيان : قسم الموحدين، ص : ٤٥٨.

(٧٥) المنونى : م. س. ص : ٢٠.

(٧٦) ابن عذارى : م. س. ص : ٤٥٩.

(٧٧) انظر : Meunie, OP, Cit, P : 376 - 377.

(٧٨) ابن خلدون : م. س. ص : ٦٩.

وغيرهم، ساهم بطريقة تلقائية في تعريب السوس، وإدماج العنصر العربي مع القبائل البربرية المحلية في وحدة انصهارية لازالت آثارها ماثلة إلى اليوم^(٧٩). ناهيك عما تمخض عن هذه الموجة التعريبية من ظهور مؤلفات تهتم بتفسير المفردات العربية باللهجة السوسية^(٨٠).

ورغم تأثير الحروب التي استعرت بين بني يدر والحكم المركزي الموحدى والمرينى بعده، فإن ذلك لم يحل نون ظهور مصنفات مهمة، وعائلات عرفت بعلوم كعبها في سماء الثقافة كأسرة الكرسيفيين الذين كان لهم ضلع واسع في المجال الفقهي فألفوا عديداً من الكتب الفقهية، ثم أسرة أزاريف التي عرفت بتأسيس مدرسة منذ القرن ٨ الهجري تخرج منها الفطاحلة من العلماء، فضلاً عن بعض الزوايا التي امتد إشعاعها الديني والاجتماعي إلى كل الأفاق وخصوصاً زاوية بني نعمان البكريين التي عاصرها ابن خلدون^(٨١).

صفوة القول إن حركة عليّ بن يدر تعرضت للظلم والافتراء، من قبل المؤرخين. وقد حاولت هذه الدراسة إنصافها بإجلاء ما شابها من غموض، وما ألصق بها من تهمة وأباطيل، فأبانت أنها لم تكن حركة تمرد أو عصيان ساذج كما يزعم المؤرخون القدامى أو حركة انفصالية كما تدعى

(٧٩) المنونى : م. س. ص : ٢٠

(٨٠) نفسه، ص : ٢١.

(٨١) نفسه، ص : ٢٢.

بعض الدراسات الأجنبية الحديثة، بل كانت الابنة الشرعية لمجتمع متفسخ
بلغ أوج ضعفه في مرحلة الهرم وانتشار ظاهرة الإقطاع التي زادت من
وهنه، وسقوط نفوذ وهيبة السلطة المركزية.

الفصل الرابع

الحركة الحفصونية :

مقاربة على ضوء النمط الإقطاعي

صورت معظم المصادر الأندلسية حركة ابن حفصون^(١) تصويراً كاريكاتورياً عمد إلى مسخ شخصيته وتلميح سمعته، وحسبنا أن هذا القائد برز في كتابات المؤرخين كمشاغب متعود على أعمال السلب والنهب منذ إهاب شبابه، أو كشخص ميال إلى المغامرة، مجبول على التخريب والدمار والعنف والإرهاب.

غير أن هذه الصورة المشوهة في حاجة إلى إعادة نظر انطلاقاً من مقاربات معرفية متنوعة. وفي هذا الصدد تطمح الورقة التالية إلى تناول الحركة الحفصونية من رؤية مادية تسعى إلى ربط الحركة بظرفيتها الاقتصادية - الاجتماعية التي أفرزتها، وما خلفته تلك الظرفية من تأثير واضح المعالم على المجالات السياسية وغيرها.

والواقع أن الحركة الحفصونية أثارت كثيراً من الجدل من قبل لفيف من الباحثين - عرب ومستشرقين - لكن على الرغم من وفرة الدراسات الكلاسيكية منها والحديثة، فإن أيّاً منها لم تربطها بسيادة الإقطاع^(٢) في الأندلس خلال الحقبة التي ظهرت فيها على مسرح الأحداث،

(١) هو عمر بن حفصون، أصله من المواليين. ويذكر بروفتسال أن اسم حفصون تحريف لحفص. أما الوارد في آخر الاسم فإن له دلالة على التضخيم في اللغة الأسبانية، حيث كانت تتردد هذه الأسماء في الأندلس كابن زيدون وابن خلدون وابن عبيون ونحو ذلك. انظر: Provençal : Histoire de l'Espagne Musulmane. Ed.: paris. Leiden. J Erill, T 1, p : 302.

(٢) عن مفهوم الإقطاع الذي نتبناه كمقاربة في هذا التحليل انظر لكاتب هذه السطور: «هل عرف المجتمع العربي الإقطاع؟» مجلة الوحدة، عدد ٥٧ سنة ١٩٨٩ من ص ٩٨-١٠٩. وقد ركزنا على ظاهرة الإقطاع تحليلاً ودرساً خلال الحقبة التاريخية التي ظهرت فيها حركة ابن حفصون في كتابنا: أثر الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي من =

وهي النصف الثاني من القرن ٢ هـ. لذلك لم تهتم سوى بجانبها العسكري حيث صورت زعيمها كبطل استطاع أن يجعل أكثر من نصف مساحة الأندلس تحت سلطته. وظلت هذه الدراسات منذ القرن الماضي بدءاً من المؤرخ الأسباني «سيمونيت» Semonet ولا زالت إلى الآن تُعدُّ الانتفاضة حركة وطنية واجهت «الاحتلال العربي»^(٣).

وانطلاقاً من هذه الرؤية، عالج أغلب المستشرقين الحركة الحفصونية من زاوية عنصرية قحة شوهت تاريخها، وحسبنا دليلاً على ذلك ما وصلوا إليه من أحكام خاطئة، فنعتوها بأنها «يقظة للوعي الأسباني»^(٤)، و«كفاح لأمة مضطهدة»^(٥)، و«بروز للشخصية الأسبانية»^(٦). بينما رأها بعضهم حركة تحررية^(٧)، واعتبروا زعيمها «بطلاً للاستقلال وموقفاً للحس

= منتصف القرن ٢ هـ حتى ظهور الخلافة ٢٥٠ هـ - ٢١٦ هـ، طبعة الرباط ١٩٩٢ ص
انظر الباب الأول : تجليات الإقطاع في البنى الاقتصادية والاجتماعية.

(٢) انظر : Simoner : Historia de los Mozarabes. Madrid 1897 : 1903, p : 519.

(٤) Terrasse: L'Espagne Musulmane et l'heritage wisigothique. Etudes d'orientalisme (dediées à la memoire de Lprovençal) T II, p : 759.

(٥) Rossewst : Histoire d'Espagne, Paris (S.D.E). T 1, p : 348.

(٦) Albornoz : Histoire de Espagne. Madrid 1878, T 1, p : 95.

(٧) Dozy : Histoire des Musulmans d' Espagne. Ed. Lyde - Brill - Paris 1932, Tome II, p : 61.

الوطني»^(٨). بل قرنتها بعض الدراسات «بحركة الاسترداد المبكرة»^(٩). أما أغلب الدارسين العرب فخليل إليهم أنها إحدى حلقات الصراع المولدي - العربي، فانتهموا إلى القول بأنها سعت إلى إسقاط دولة العرب في الأندلس^(١٠)، وبلغ الحد ببعضهم إلى تشبيهها بحركة الموالى في الشرق^(١١).

ونحن في غنى عن القول إن هذه الأحكام جاءت نتيجة فصل الانتفاضة عن واقعها الاقتصادي الاجتماعي الذي أفرزها بحيث لم تكن سوى عطاء صادق لسيادة النمط الإقطاعي^(١٢)، وما تولد عنه من ردود فعل شعبية مناهضة.

ومن الأمانة التأكيد على أنها لم تكن حركة «بطل» كاد يصبح أسطورياً في الدراسات الأسبانية التي لقبته بـ El Caudillo، بل يخیل إلینا أن هذا «البطل» لم یکن سوى إفران لانتفاضة فلاحین وأقنان ضاقوا نزعاً بما حل بهم من مظالم، ولم یستطیعوا تحويل السخط الكائن فی صدورهم إلى عمل إیجابی ثوری إلا بفضل قائد محنك وجنود فی شخص

Viardot : Histoire des Arabes et des Maures d' Espagne. (٨) paris 1851, T 1, p : 145.

Legendre : Nouvelle histoire d' Espagne. paris 1938, p: 86. (٩)

(١٠) مختار العبادي : «فی تاریخ العباسی والأندلسی»، بیروت ١٩٧٢ ص : ٢٧٠.

(١١) زکّار : « تاریخ العرب والإسلام » بیروت ١٩٧٥، ص : ٤٧٢.

(١٢) لقد عالجتنا هذه المسألة أي سيادة الإقطاع في الأندلس خلال الحقبة موضوع الدراسة بتفصيل في كتابنا : «أثر الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي» من منتصف القرن ٣ هـ حتى ظهور الخلافة طليعة الرباط ١٩٩٢ ص : ٦٩ وما بعدها.

عمرو ابن حفصون. ولا أدل على ما نذهب إليه من أن استسلامه سنة ٢٠٣ هـ لم يؤثر في مسار الانتفاضة، حيث استمرت إلى أن توفر الظروف الموضوعية لنهايتها.

كما أن العصبية لم تكن حافزاً على قيامها، وهو ما انتهت إليه أغلب الدراسات، وحسبنا تحالف قائدها وهو من المولدين، مع ابن حجاج العربي. وحتى وإن أُلغى هذا التحالف نتيجة تدخل الإمارة لدى الأخير، فإنهما «بقيا على ذلك بعضهما لبعض إلى أن مات»^(١٢) وعندئذ جدد التحالف بين زعيم المولدين وابن مسلمة أحد ورثة إمارة أشبيلية^(١٣). كما أن التحالف بينه وبين الحارث بن حمدون زعيم بني رفاعة يسقط مزاعم كل من وصموا هذه الحركة بالشعبوية^(١٤). ويدل تباين الأجناس التي شكلت لحمة ثورة ابن حفصون من بربر ومستعربين ومولدين إلى جانب المسحوقين من العرب على أنها لم تركز على عصبية بقدر ما واجهت «أقلية» عربية تتمثل في الأرستقراطية الإقطاعية. وهل من المنطقي أن تكون الحركة الحفصونية قد قامت على عصبية معينة في الوقت الذي نجد زعيمها المولدي يفتك بزعيم آخر من بني جلدته وهو خير ابن شاكر^(١٥)، ويتحالف مع بني الأغلب والأدارسة العرب؟

(١٢) ابن القوطية : تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق عبد الله أنيس المطباع، بيروت ١٩٥٨ ص : ١٢٨ - ١٢٩ وانظر كذلك : ابن خلدون : كتاب العبر، بيروت ١٩٧٩، ص : ١٣٥.

(١٤) ابن خلدون : م. س. ص : ١٣٦.

(١٥) ابن عذارى : البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق بروفنسال وكولان، بيروت ١٩٨٠، ص : ١٠٦.

(١٦) نفسه، ص : ١٣٦.

كيفما كان الأمر، فزعيم الحركة هو سليل أسرة من المولدين، وليس من أهل الذمة كما تذكر بعض المراجع^(١٧). اعتنق جده الرابع الإسلام، وبذلك أصبحت سلالة مولدية بحكم إسلامها^(١٨). وليس ثمة دليل تاريخي أو نص واضح يثبت ما زعمه أحد الباحثين حول أصله البربري^(١٩). كما وليست هناك أية حجة - فيما نعتقد - تناقض الرواية العربية حول إسلام جده جعفر^(٢٠).

ولعل هذا النسب المولدي هو ما جعل المؤرخين العرب يتعاملون على حركته، بحيث يمكن القول أنه لا توجد في التاريخ الأندلسي حركة تعرضت للتحامل أكثر من حركة ابن حفصون. ولا ريب أن ذلك نبع من موقف طبقى حيث ناهض المولدون تفوق الأرستقراطية العربية، فرأى فيهم مؤرخو البلاط عدوًا تاريخيًا، ودمغوا الحركة الحفصونية بأبشع الصفات. وحتى ابن حيان الذي يُعدُّ أكبر المؤرخين موضوعية، لم يتورع عن نعت ابن حفصون «بالخبيث» و«الفاسق» و«جرثومة الضلال» و«رأس الغواية» إلى

(١٧) ذكر الغزيري في فهرسته أن ابن حفصون كان «من جهالة أهل الذمة».

(١٨) ابن الخطيب : الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق عبد الله عنان، طبعة دار المعارف (لبن تاريخ) ج ٤، ص : ٢٨.

(١٩) . Rossewst : 348 : Op, cit, p وذكر Conde كان على وشك اكتشاف

تاريخي بأن ابن حفصون ينتمي إلى إحدى القبائل البربرية.

(٢٠) op, cit, p : 145 : Viardot.

غير ذلك من التبعوت التي لاتمت بصلة إلى حقيقة هذا الزعيم^(٢١). كما وصف الرازى وهو أحد المؤرخين الأقداد ابنه جعفر الذى واصل الانتفاضة الفلاحية بعد استسلام أبيه بأنه «كان متهوراً سخيفاً، جباناً، ضعيفاً لثيماً، ذميماً حسوداً حقوداً نقوداً» ونعت أنصاره بأنهم من «السفال» و«الأراذل»^(٢٢)، وجاراهم فى ذلك المؤرخون المتأخرون فوصموا الحركة «بالخروج عن الجماعة»، و«التطاول على أولى الأمر» إلى غير ذلك من عبارات الذم الأخلاقى، كما ذكروا الانتصارات المظفرة التى حققتها الحركة الحفصونية بنصف الكلمات، وبمرارة تبدو واضحة، بينما تاذنوا بذكر أخبار هزائمها والفشل الذى آلت إليه فى نهاية المطاف.

وفى ضوء ذلك نجزم بأن الحركة شوهت من قبل المؤرخين الرسميين، مما جعل الدارسين المحدثين يواجهون مشكلة تاريخية حقيقية إذ المصادر الموالية لها غير موجودة بالمرّة. كما أن زعيم الحركة نفسه لم يخلف أثراً نستعين به فى فهم مغزاها. وما على كل باحث يريد تحرى الحقيقة إلا أن يأخذ الحذر من هذه المصادر «المعادية» التى تعكس المنظور الرسمى، وهو منظور قاصر ومبتور. ولذلك فإن الاسترشاد بالأوضاع الاقتصادية

(٢١) لعل هذا نابع من موقفه نحو الجماعة كما يرى ذلك إحسان عباس، فهو كان دائماً يدافع عن الجماعة ويقف ضد التجزئة. انظر إحسان عباس : طريقة ابن حيان فى الكتابة التاريخية من ندوة ابن حيان. (مرقون على الآلة الكاتبة).

(٢٢) ابن حيان : كتاب المقتبس، القطعة الخاصة بم عهد الأمير عبد الله، نشر منشور أنطونيا، باريس ١٩٣٧، ص : ١٧٤، ٩٤، ٥٠.

الاجتماعية التي أفرزت الحركة في ضوء النمط الإقطاعي السائد يظل صمام الأمن الوحيد من الانزلاق في التفسيرات الخاطئة.

والتأكيد على ربطها بتلك الأوضاع لا يخلو من مغزى، فلو افترضنا انعدام سيادة الإقطاعية بكل جوانبها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، لكان بالإمكان أن تبقى الحركة الحفصونية مجرد حركة ضعيفة عابرة، وربما غير معروفة، فلا بد إذن من هذا الربط.

عرفت السلطة المركزية الأندلسية خلال الفترة التي اندلعت فيها حركة ابن حفصون أوج ضعفها، ونجح قادة الجيش في الاستقلال عنها وتأسيس كيانات مستقلة، وتغيرت البنية السياسية تبعاً لذلك، فزالت هيبة الإمارة. كل ذلك حد من نفوذ حكومة قرطبة على رعاياها، وكانت أدنى إشارة للثورة كفيلاً بأن تستجيب لها عواطف الجماهير الذين عانوا من ضغط عمال الكور والمقطعين. وهذا ما يفسر تحول ابن حفصون من مجرد قاطع طريق إلى قائد ثورة محنك في سرعة خارقة للعادة. ولكن في أي إطار ندرج هذه الثورة انطلاقاً من المعطيات نفسها التي أفرزها النظام الإقطاعي؟

إذا كانت أوروبا قد عرفت ثورات فلاحية مناهضة للإقطاع^(٢٢)، فإن ثورة ابن حفصون جاءت لتعبرالاتجاه نفسه. ومن السذاجة اعتبارها حركة موجهة ضد شخص الأمير فحسب كما ذهب إلى ذلك أحد الدارسين^(٢٤). إنها ثورة مزارعين وأقنان وعبيد ناضلوا ضد اضطهاد

(٢٢) عن هذه النضالات، انظر : كبروك : المشاعة ، الرق ، الإقطاع ، التشكيلات الاقتصادية ما قبل الرأسمالية، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت ١٩٧٩، ص : ١١٩.

(٢٤) Piquet : L'Espagne des maures, paris 1946, p : 42.

السلطة الإقطاعية وأساليبها القمعية. ذكر ابن عذارى^(٢٥) أن زعيمها خاطب أنصاره بقوله : «طالما عنت عليكم السلطان، وانتزع أموالكم وحملكم فوق طاقتكم وأذلّتكم العرب واستعبدتكم، وإنما أريد أن أقوم بثأركم وأخرجكم من عبوديتكم» فاستكناه هذا النص البالغ الخطورة يكشف النقاب عن مشاركة العبيد والأقنان في الحركة الحفصونية، مما ينهض حجة على مضمونها الاجتماعي. ولا غرو فإن أهالي الأرياف المستضعفين استجابوا لهذا النداء من تلقاء أنفسهم، بحماس منقطع النظير، ووصفهم من قبل المؤرخين بأنهم «شطار الناس وشرارهم» يقوم قرينة على بعدها الاجتماعي أيضاً.

أما مضمونها الطبقي فيتجلى في صراعها ضد الفقهاء الممثلين للأرستقراطية الإقطاعية إذا أنهم حملوا عليها حملة شعواء، واعتبروا المناطق التي سيطر عليها ابن حفصون «دار حرب»^(٢٦) و«مصبية من عند الله»^(٢٧).

ولاشك أن هذا المضمون الاجتماعي للحركة هو ما حدا بأحد الباحثين إلى القول بأنه «من العسير أن تعيش حركة ثورية نحو ما يقرب من الأربعين عاماً، وتأخذ جل اهتمام السلطة فلا تتنازل منها دون أن يكون لها

(٢٥) البيان ج ٢، ص : ١١٤.

(٢٦) ابن سهل : نوازل الأحكام. مخطوطة الخزنة العامة بالرياض رقم ق ٢٧٠ ص : ٢٠٦.

(٢٧) DO`Y, OP, cit, p : 164.

طرح اجتماعي معين يلامس عواطف الفئات الشعبية التي كانت عماد هذه الحركة والمصدر الذي يغذيها بالدماء الجديدة» (٢٨).

كذلك يمكن فهم المفزى الاجتماعي للحركة الحفصونية ومناهضتها السفارة للطبقة الإقطاعية في ضوء ما شهده الشرق الإسلامي في ذات الفترة. فالإقطاع عرف انتشاراً واسعاً في هذا الجناح من العالم الإسلامي، فقامت ثورات المزارعين وأهمها ثورة الزنج التي يشهد كل المؤرخين - قدامى ومحدثين - أنها جاءت كرد فعل ضد تفاقم الإقطاع (٢٩). وانطلاقاً من وحدة الظاهرة في العالم الإسلامي لا نتردد في الجزم بأن الحركة الحفصونية جاءت ضمن ثورات الفلاحين المعارضة للإقطاع.

لقد انطلقت شرارتها الأولى من كورة ريه سنة ٢٦٥ هـ عندما بدأ عامل الأمير في التضييق على المزارعين ومطالبتهم ببقايا عشر تأخرت عليهم، واشتطاطه في إغرامهم «فامتنعوا عليه واعتصموا بجبالهم وتأهبوا للدفاع عن أنفسهم» (٣٠). غير أن هذه الانتفاضة لم تتمكن من تحقيق نتيجة تذكر على الصعيد السياسي لافتقارها إلى القيادة والتوجيه، فوجدت ضالّتها في شخص عمر بن حفصون الذي انسلخ عن طبقة الأرستقراطية، وارتقى في أحضان الطبقات المسحوقة. وكان قد تعود على الاعتصام بالجبال ومقاومة الجند السلطاني واعتراض سبيله.

(٢٨) بيخون : الدولة العربية في أسبانيا. بيروت ١٩٧٨، ص: ٢٧٩.

(٢٩) اميل توما : الحركات الاجتماعية في الإسلام ببيروت ١٩٧٨، ص: ١١٠. النوري :

مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي بيروت ١٩٧٨، ص: ٧٣.

(٣٠) ابن حيان ق ٢، ص: ٣٩٢.

وفي الوقت الذي قامت فيه الهيئة المذكورة، كان قد التجأ إلى تاهرت فراراً من بطش عامل الأمير على الكورة، وظل يعيش في هذه المدينة مستقراً، نظراً للعلاقة الودية القائمة بين قرطبة وتاهرت^(٣١). وتمكن من العثور على عمل متواضع عند أحد الخياطين، ظل يكتسب منه قوته اليومي.

وتذكر الرواية العربية لقاءه بأحد الشيوخ الذي تنبأ له بقيادة الثورة. ومع تحفظنا على الطابع الأسطوري لهذه الرواية، فإنها تحمل مغزى اجتماعياً يظهر جلياً عندما خاطب الشيخ زعيم الحركة : «أتحارب الفقر بإبرة»، وطلب منه أن يلتحق بالاندلس ليتزعم انتفاضة الفلاحين والعبيد، بعد أن ذكره بسوء أوضاعهم وما يتعرضون له من أساليب الاستغلال الفاحش من جانب الأرستقراطية العسكرية.

وإذا كانت كلمات الشيخ التي تشبه أقوال الرسل على حد تعبير دوزي^(٣٢) هو ما أثر في هذا القائد المغفور، وجعله يبحر توا نحو الأندلس فإننا نميل إلى الاعتقاد أن التجاءه إلى تاهرت لم يكن نهائياً، وإلا فكيف يعقل أن يلجأ إلى عاصمة دولة موالية لحكومة قرطبة ؟ إن الأغلب على الظن هو أن نية العودة إلى الأندلس كانت مرسومة ضمن خطة هذا الزعيم الذي اطلع عن كثب على أحوال الأندلس السياسية، فعلم أن الحركات الانفصالية في الثغور أخذت من اهتمام الامارة الشيء الكثير، وأن نجاح ثورة فلاح ريه أصبح وارداً في الحسابان.

ويعودة ابن حفصون بدأت الحركة مرحلتها الأولى التي يمكن أ

(٣١) محمود إسماعيل : «مغربيات» دراسات جديدة، فاس ١٩٧٧، ص : ١٧١.

(٣٢) Histoire des musulmans d' Esp. p : 14.

نطلق عليها مرحلة المقاومة الياثسة. وقد اختلف المؤرخون حول تاريخ انطلاق هذه المرحلة فجعلوها ما بين ٢٦٥ و ٢٧٠ هـ. (٣٣) وهذا الاختلاف لا يخلو من مغزى إذ أن سنة ٢٦٥ هـ تعتبر كما أشار إلى ذلك ابن حيان، مقدمة للحركة الحفصونية، وهى السنة التى وقعت فيها انتفاضة فلاحى كورة ريه لما أجبرهم الوالى على دفع العشور، وهذا يعنى أن ابن حفصون الذى بدأت ثورته إبان عودته سنة ٢٦٧ هـ لم يكن سوى زعيم شعبى أفرزته تلك الانتفاضات، ولم يكن هو صانعها.

وأعطت عودته لكورة ريه نفساً جديداً لانتفاضة الفلاحين بعد أن أخدمت. وبدأ على التو نشاطه بتكوين عصابات سرية تضم أربعين رجلاً كانوا فى خدمة أحد أعمامه (٣٤). وانطلقت هذه الجماعة بالإغارة على ضياع

(٣٣) يجعل ابن عسكر سنة ٢٦٥ هـ بداية ثورة ابن حفصون : انظره فقهاء مالقة وأدبائهم. مخطوط الخزائن الملكية رقم ١١٠٥٥ ص : ١٧٥ بينما يجعل مؤرخ مجهول انطلاق الثورة سنة ٢٦٦ هـ انظر مجهول : «ذكر بلاد الأندلس». مخطوط الخزائن الملكية رقم ١٥٢٨ ص : ١٧٣ فى حين يجعل ابن خلدون ابتداء الثورة سنة ٢٧٠ هـ بينما يربط ابن حيان إلى سنة ٢٧٦ هـ ولكنه يشير إلى أن سنة ٢٦٥ هـ كانت مقدمة الحركة، انظر : المقتبس : القطعة الخاصة بـالواخر عهد عبد الرحمن الأوسط ومعظم عهد الأمير محمد. حققها محمود مكى، بيروت ١٩٧٣، ص : ٣٩٣. أما الرازى فنعرف من خلال ما نقله عن صاحب المعيار أن الحركة ابتدأت سنة ٢٦٧ هـ وعنه نقل ابن حيان. انظر الوئشريسى : «المعيار». بيروت ١٩٨١ ج ١٠، ص : ١٠٣. ابن الأثير وابن عذارى يتفقان على السنة نفسها انظر : الكامل فى التاريخ بيروت ١٩٦٥، ج ٧، ص : ٣٦١. والبيان ج ٢، ص : ١٠٤.

(٣٤) Histoira de Espagna, p : 31 : Palencia. (٣٤) Simonet : Historia de los Mozara, p : 515.

المقطعين، خاصة الموجودة منها في سهل قعباية Campillos وقرطبة نفسها^(٣٥). وقد أورد أحد الباحثين^(٣٦) ما يدل على أن المهاجمين وجهوا نشاطهم ضد الأرستقراطية الإقطاعية، وكثيراً ما رددوا مع نشوة نجاح عملياتهم «أن ضيعاتهم أقفرت، ومزارعهم خربت».

وبعد نجاحات أولية، اتخذت هذه الجماعة لنفسها قاعدة تمارس منها حرب العصابات وهي قلعة ببشتر التي يصفها الرازي بأنها «وكر الفتنة ومبعث الفرقة وأم الدواهي وسبب البلاء»^(٣٧). ولاشك أن موقعها يفسر ما حصدها الجماعة من انتصارات، فهي لا تبعد عن العاصمة إلا بحوالى ثلاثين فرسخاً^(٣٨)، واتخذ بناؤها شكل صخرة صماء من جميع النواحي^(٣٩)، فكانت في «نهاية الامتناع والتحصين»^(٤٠) فضلاً عن أن الوصول إليها يتطلب المرور بخوانق جبلية وعرة لا تسمح بمرور أكثر من اثنين أو ثلاثة أشخاص. كما أن وجود قرى غزيرة المياه بمحاذاة الحصن جعلها في مأمن من المجاعات^(٤١).

(٣٥) op, cit, p : 304, Provencal.

(٣٦) op, cit, p : 30 : Dozy.

(٣٧) ابن حيان : «المقتبس». القطعة الخاصة بعبد الرحمن الناصر، ص : ٢٢٥.

(٣٨) ياقوت : «معجم البلدان» بيروت (تاريخ) ج ١، ص : ٢٢٢ ويحدد سيمونيت موقع ببشتر بأنه على بعد ١٠ كلم جنوب شرق رندة وهو Porenta الحالية. انظر المرجع السابق (بالاسبانية) ص : ٥١٢ هامش ٤.

(٣٩) ابن غالب : «فرحة الأنفس». نشر لطفى عبد البديع، مجلة معهد المخطوطات العربية المجلد ١، ج ٢ القاهرة ١٩٥٥، ص : ٢٩٥.

(٤٠) الأدريسى : «وصف المغرب والأندلس» نشر بوزي و Goerge ليدن ١٨٢٤، ص : ٢٠٤.

(٤١) بدر : «دراسات في تاريخ الأندلس وحضارتها»، الطبعة ٢ ج ١ ص : ٢٤٢، ٢٤٣.

ولأول وهلة، اعتبرت الإمارة أن الحركة مجرد عصابة من اللصوص، فاكثفت بإرسال قوة صغيرة بقيادة عامل الكورة لتأديبها، ولكن ابن حفصون الذي تكاثر أنصاره ألحق بها هزيمة ماحقة، ولم تجد معه نفعا الحملة الثانية التي عالجته، فلما شعرت بخطورة الموقف بعثت بقائد الجيوش نفسه مع كتيبة مهمة تمكنت من إجهاض الحركة وإلقاء القبض على زعيمها، وحاولت الإمارة مساومته فالحقته بمصاف الحشم سنة ٢٧٠ هـ (١٢).

غير أن وجود زعيم الحركة في بلاط الأمير لم يكن الهدف الذي ناضل من أجله، ولذلك سرعان ما لاذ بالفرار من القصر والتحق بمعقل الثورة ببشتر سنة ٢٧١ هـ لاستئناف الثورة، ولا اعتبار لما حلل به أحد الدارسين^(١٣) هذه الخطوة من جانب زعيم الحركة من كونه لم يستطع أن يتكيف مع حياة المدينة، بل إن السبب يرجع كما يذكر ذلك أحد المؤرخين^(١٤) إلى أن صاحب المدينة أمر أن يعطى له شر الأطعمة، فما كان عليه إلا أن قابله واحتج عليه بشدة، فأهانته صاحب المدينة، مما أدى به إلى الخروج عن قرطبة واستئناف ثورته.

مع رجوع ابن حفصون إلى ببشتر تبدأ المرحلة الثانية في تاريخ الحركة، وهي مرحلة التنظيم الثوري المسلح. لقد التقى القائد بالفلاحين والعبيد وذكرهم بأنه لا يتوخى من تنظيم الحركة سوى مناهضة

(١٢) ابن الأثير: «الكامل» ج ٧، ص: ٢٦١.

(١٣) Provençal : op, cit, p : 304.

(١٤) ابن القوطية : افتتاح، ص: ١١١.

الأرستقراطية الإقطاعية وتحرير الأهالي من العبودية^(١٥). وتمكن من إلهاب حماسهم، فالتسعت قاعدة حركته، وأصبح لها أهداف وبرنامج سياسى واضح. ولم يألُ جهداً فى شرح برنامجه والدعوة إلى الالتفاف حوله، فوجه دعاته إلى كافة أنحاء الأندلس لهذا الغرض^(١٦). وبعد أن اشتد ساعد الحركة الحفصونية دخلت فى صراع سافر مع السلطة.

ولسنا بصدد عرض تفصيلات الجانب العسكرى والملاحم البطولية التى حققتها الحركة، بل نكتفى بذكر أهمها بون الخوض فى الجزئيات، وذلك فى ضوء التطور الذى عرفته الحقبة الإقطاعية نفسها.

فى سنة ٢٧١ هـ حاصر الجيش السلطانى معقل الثوار، غير أنه لم يفز بطائل. وكان ذلك فى وقت تفاقمت فيه التجزئة السياسية، ونشأت إمارات إقطاعية جديدة أجبر الأمير على التصدى لها. وهذا يعنى أنه كلما تفاقم الإقطاع وتعاظمت الحركة الحفصونية وزادت اتساعاً وشمولاً. وإلى حدود سنة ٢٧٤ هـ دخلت تحت سلطتها بعض المناطق مثل ريه ورنده وحصن الحامة.

وبالرغم مما عرفه عن الأمير المنذر من جد وعزم فى القضاء على الثورات، فإن كل حملاته ضد المواقع الحفصونية ذهبت هباءً^(١٧)، بل اضطر إلى عقد هدنة مع زعيم الثورة تبين له فيما بعد أنها لم تكن سوى خدعة حرب استفاد منها خصمه لإعادة تنظيم قواته. وعاد ابن حفصون لمحاربة

(١٥) ابن عذارى : م. س. ج ٢، ص : ١١٤.

(١٦) Simonet, op, cit, p : 158.

(١٧) ابن عذارى : م. س. ج ٢، ص : ١٢٥.

الجيش السلطانية^(٤٨)، مستعملاً أساليب التجسس لمعرفة تحركات عدوه واكتشاف عوراته^(٤٩) ومتبعاً أسلوب الحصار الاقتصادي لإضعافه^(٥٠).

وبعد سلسلة من الانتصارات، أخذ عوام البوادي يتدفقون على حركته، فبدأت سلطته تتسع حتى شملت كورة ريه وارشدونة ومالقة وحيان^(٥١)، وهنا دخلت الحركة الحفصونية مرحلتها الثالثة وهي مرحلة إقرار السلطة.

وترتبط هذه المرحلة الجديدة بالنمط الإقطاعي الذي عرف ذروته خلال عهد الأمير عبد الله، فبمجرد ما آلت إليه الإمارة، ظهر ضعف السلطة المركزية أكثر من ذي قبل. كما أن بيت المال عرف الإفلاس في عهد هذا الأمير بالذات، فلجأ إلى جلب العسكر المرتزق، ومن ثم انفصل عنه كبار قادة الجند العربي، واضطر إلى الاعتراف بهم، وإقطاعهم المناطق التي استولوا عليها إقطاع تسجيل^(٥٢)، ففقدت الإمارة هيبتها واختل نظام الوراثة وهي نقطة ضعف استغلتها الحركة الحفصونية في تحقيق نجاحها لأن التبدل السريع في الأمراء واغتيال بعضهم كان يتطلب وقتاً

(٤٨) ابن عبد ربه : «العقد الفريد»، تحقيق أحمد أمين وإبراهيم الأبياري، القاهرة ١٩٦٥ ج ٤ ، ص : ٤٩٧ - ابن خلدون : م. س. ج ٤ ص : ١٣٥ - ابن الخطيب «أعمال الأعلام» تحقيق بروكسنال، بيروت ١٩٥٦، ص : ٣١.

(٤٩) ابن القوطية : م. س. ص : ١٢٧.

(٥٠) الخشنى : «أخبار الفقهاء والمحدثين» مخطوطة الخزائن الملكية رقم ٦٩١٦ ورقة ٥ الوجه ٢ وينقل قول ابن حفصون أثناء حصاره لأحد الحصون : «والله لأطمعن شجركم ولأفسدن زرعكم».

(٥١) ابن الخطيب : «الإحاطة» ج ٤ ص : ٣٩.

(٥٢) لقد عالجت هذا النوع من الإقطاع في كتابنا : «أثر الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي»، ص : ١٨٣ - ١٨٥.

كبيراً لتوجيه الضربة القاضية لها ففي ظل هذه المعطيات التي خلفها تفاقم الإقطاع كان من الطبيعي أن تتحول الحركة الحفصونية من حركة مسلحة إلى إمارة لها كل مقومات الدولة.

ومع أن بداية حكم الأمير عبد الله عرفت توقيع هدنة مع الحركة الحفصونية وتعيين زعيمها حاكماً على كورة ريه بالاشتراك مع وال يمثل حكومة قرطبة، فإن ذلك لم يكن سوى فرصة اهتملها ابن حفصون لإحكام تنظيماته. ثم ما لبث أن استأنف الثورة فطرد عامل الأمير، وأرسل أحد مساعديه إلى النواحي القريبة مثل استجة ولشبونة واستطاع أن يوقع هزيمة نكراء بقائد جيوش الإمارة^(٥٣).

واتسعت المناطق التي بسطت عليها الثورة سلطتها خاصة عندما استولت على حصن «بلاي» وهو نقطة استراتيجية تشرف على العاصمة قرطبة. واستطاعت أن تبعث الخوف والذعر في الأمير وحاشيته. وبلغ بها الأمر إلى درجة التحدي عندما تقدم أحد الفرسان الذين يشكلون قوتها، فاقتحم القنطرة التي تفصل قواته عن الأمير^(٥٤)، بل ذهب إلى حد إحراق الخيمة السلطانية^(٥٥) وبدأ أن العاصمة نفسها أصبحت وشيكة السقوط في قبضة الثوار، فأخذ الفقهاء كعادتهم يصفون انتصارات الحركة الحفصونية بأنها عقاب من الله للمسلمين، وأن سبب ذلك راجع إلى الفسوق والمجون الذي ساد قرطبة^(٥٦).

(٥٣) ابن حيان : «المقتبس» . القطعة الخاصة بم عهد الأمير عبد الله ص : ٥١ .

(٥٤) مجهول : أخبار مجموعة نشر مدريد ١٨٦٧ ص : ١٥١ .

(٥٥) op, cit, p : 31 Palencia.

(٥٦) انظر ابن حبيب : «التاريخ الكبير لعبد الملك بن حبيب» مخطوط المعهد المصري للدراسات الإسلامية بـ مدريد رقم ٩ .

وعندما تفاقمت الأمور إلى هذا الحد، قررت الإمارة أن تتوجه بكل ثقلها لاستئصال شاقة الثوار، فخاضت ضدهم معركة ضارية هي معركة «بلاى» سنة ٢٧٧ هـ^(٥٧) وتعتبر هذه الواقعة من المعارك الحاسمة حتى أنها «انسيت كل غزاة تقدمتها»^(٥٨). وتفسير انتصار جيوش الإمارة فى هذه المعركة يعزى إلى الكثرة الهائلة فى عددها، فإذا كانت المصادر تذكر أن قوات الثورة بلغت ضعف جيش الإمارة^(٥٩)، فإن مؤرخاً^(٦٠) انفرد برواية يصف فيها المدد الذى وصل لإعانة العسكر الرسمى بأنه «مثل الليل فى انحدار السيل».

ويحاول مؤرخو البلاط أن يجعلوا من هذه المعركة نهاية للحركة الحفصونية حتى أن ابن الخطيب نقل عن سبقه أنه منذئذ «أدبر أمر ابن حفصون، وتوقف ظهوره» ولكن الأحداث التالية دلت على عدم صحة هذا الزعم. فبعد سنتين دخل ابن حفصون «الخلافة الثانية»^(٦١)، وهاجم الإمارة الإقطاعية التى أسسها سعيد بن جودى، ولم يبق أمامه سوى

(٥٧) ثمة اختلاف بين ابن الخطيب الذى يجعل تاريخ وقوع هذه المعركة سنة ٢٧٧ هـ وابن عذارى الذى يجعلها سنة ٢٧٨ هـ انظر «أعمال الأعلام» ص : ٣١ و«البيان» ج ٢ ص : ١٢٣. وحول تفاصيل هذه المعركة انظر : Dozy : 69 - 73 : op, cit , p

(٥٨) ابن عبد ربه : م. س. ج ٤ ص : ٤٩٧.

(٥٩) يذكر ابن عذارى أن جيش الثورة الحفصونية بلغ ٢٠ ألفاً بينما كان جيش الإمارة

١٨ ألفاً. فقط : انظر : م. س. ج ٢ ص : ١٠٣.

(٦٠) ابن عبد ربه : م. س. ج ٤ ص : ٤٠٨.

(٦١) ابن عذارى : م. س. ج ٢ ص : ١٢٨.

حصن «بلاى» ليرجع إلى ما كان عليه^(٦٢). ولا أدل على بقاءه فى موقف قوة من شهادة أحد المؤرخين^(٦٣) بأنه «استقرت حاله فى اعتزاز إلى أن هلك». وهذا راجع حسبما نعتقد إلى انشغال الإمارة بمحاربة الحركات الانفصالية وهجمات الممالك النصرانية فى الشمال.

حقاً إن هذه المعركة خلفت نتائج كانت من فى صالح الإمارة، من بينها خضوع استجه وأرشدونه وألبيرة وجيان، ثم رد الاعتبار لها هى نفسها. لكن هذا الخضوع لم يكن إلا مؤقتاً^(٦٤)، ولم تكن المعركة فاصلة كما انتهت إلى ذلك أحد الدارسين^(٦٥). لاشك أن الحركة الحفصونية فقدت معنويتها فى الخارج، وخاصة تجاه أعداء الأمويين الذين ترقبوا بلهفة انتصار ابن حفصون، وهذا ما يفسر البرودة التى أصبح يستقبل بها سفراؤه^(٦٦)، ولكنها مع ذلك بقيت صامدة.

غير أن الثورة الحفصونية عرفت تحولا واضحا مع أيلولة الخلافة إلى عبد الرحمن الناصر الذى استأسد فى القضاء على التجزئة الإقطاعية، عندئذ دخلت الثورة مرحلة التوقع والانهيال بحكم ظروف ومعطيات العصر الجديد : عصر الخلافة وانحلال الإقطاع.

لقد بدأت الإمارات الإقطاعية تعلن دخولها فى حسيمة الدولة،

(٦٢) سيمون هاك : الناصر لدين الله طبعة ١٩٦٢ (دون ذكر مكان الطبع) ص : ٥٠.

(٦٣) الونشريسى : المعيار جـ ١٠، ص : ١١٢ ينقل ذلك عن ابن القوطية.

(٦٤) Palencia, op, cit, p : 32.

(٦٥) عنان : «دولة الإسلام فى الأندلس» القاهرة ١٩٦٠ (ط ٣) ص : ٢٢١.

(٦٦) op, cit, p : 75 : Dozy.

وظهرت قوة الحكم المركزي من جديد، وبدأ قادة العسكر يتخلون عن كبرياتهم، لذلك كان من الحتمي أن تدخل الحركة الحفصونية في مرحلتها الأخيرة مادامت مبرراتها لم تعد قائمة، إذ كانت تقاوم السلطة الإقطاعية بينما مثل عصر الخليفة الناصر بداية عصر جديد جاء على أنقاض الإقطاع، ومن ثم نفهم هذا التحول الذي عرفته الثورة، والذي انتهى بتصدعها.

وأول مظاهر هذا الانهيار تمثل في تدهور نشاطها العسكري نتيجة فقدانها لقاعدتها المادية، إذ تمكنت جيوش الناصر من الاستيلاء على الجزيرة الخضراء التي كانت تؤمها السفن التجارية، وكانت الاستفادة من نشاط هذه السفن إحدى الأسس المادية الرئيسية التي ارتكز عليها نجاح الثوار «فعملم على الفسقة ما حل بهم فيها ودمره من منفعتها»^(١٧)، وانحطت معنوياتهم بعد انقطاع خطوط التموين التي أمنت لهم حاجياتهم.

أما المظهر الثاني فهو تخلي القاعدة الشعبية عنها، ولا يخالفنا شك في أن ذلك بدأ منذ سنة ٢٨٦ هـ عندما أعلن ابن حفصون ارتداده عن الإسلام، ولكنه بلغ مداه عندما ألت الخلافة إلى الناصر.

وإذا كان المؤرخون - قدامى ومحدثون - يفسرون انسلاخ أنصار الحركة بتنصر قائدها، فإن التفسير السوي يرجع إلى المعطيات الجديدة المتمثلة في التحولات الاقتصادية التي طرأت إبان حكم الناصر، وبداية انتهاء الحقبة الإقطاعية.

(١٧) ابن حيان : «المقتبس»، القطعة الخاصة بعبد الرحمن الناصر ص : ٨٧ - ابن عذاري: البيان ج ٢، ص : ١٦٥.

فإذا كان تنصر زعيم الحركة حقيقة لامراء فيها^(٦٨)، فإن إعلانها بشكل سافر خلال المرحلة الأخيرة من عمر الحركة أمر له دلالة. فهل كان ابن حفصون - العقل المفكر للثورة - يجهل عواقب هذا الإعلان وهو يعلم أن المسلمين يشكلون لحة ثورته ؟ ربما اتخذ ذلك كخطوة سياسية أكثر منها عقائدية لجلب عطف الفونسو الثالث كما استخلص ذلك أحد الباحثين^(٦٩)، ولكن هل غاب عن زعيم الحركة البعد الجغرافي بينهما وانشغال الملك المسيحي في محاربة أمراء الثغور المسلمين ؟.

مهما كانت نواحي ذلك، فلا يجب فصلها عن الإطار العام، وهو أن انسلاخ القاعدة الشعبية عن الحركة لم يأت بمحض الصدفة، وإنما جاء منسجماً مع معطيات الظروف الجديدة، حيث بدأ المد الإقطاعي يعرف تراجعاً قبل أن ينحل نهائياً.

غير أن ارتداد زعيم الحركة عن الإسلام أثر على مسارها، فاتفصل عنه قادته الكبار ومن بينهم ابن الخليع الذي أعلن الحرب ضده. واستغل الفقهاء هذا الارتداد ليصبوا عليه جام غضبهم، ويخاطبوا عواطف المسلمين لكي يقفوا وقفة رجل واحد ضد «عميد الكافرين»، بل رأوا أن جهاده أصبح فريضة على كل مسلم^(٧٠).

(٦٨) تعطي الرواية العربية كثيراً من الدلائل حول تنصراين حفصون منها مثلاً دعوته لطالب بن مولود - أحد أتباعه باعتناق المسيحية، انظر : ابن حيان : م. س. ص : ٢١٦ - مجهول : نص أندلسي ص : ٧٦ ويذكر ابن الخطيب في الاحاطة ج ٢ ص : ٢٧٩ أن المطرف بن الأمير عبد الله هاجم كنيسة في بيشتر فهدم مع النصاري للدفاع عنها. (٦٩) بيضون : «الدولة العربية في أسبانيا»، ص : ٢٧٩.

(٧٠) ابن عذاري : م. س. ج ٢ ص : ١٢٩.

إن هذه المعطيات الجديدة التي نهبت بالحقبة الإقطاعية نحو نهايتها، أثرت في سيرورة الثورة الحفصونية إذ أن زعيمها عول على المصالحة مع النظام السياسى الجديد، وأعلن دخوله في حظيرة الدولة سنة ٢٠٢ هـ. ويذكر ابن حيان^(٧١) تفهم الناصر لمغزى هذه الحركة الثورية وإعطاءه الأمان لزعيمها ثم تبادل الهدايا بين الجانبين^(٧٢). وقد قضى ابن حفصون أواخر أيام حياته فى البلاط إلى أن اختطفته يد المنون سنة ٢٠٥ هـ^(٧٣).

لكن استسلام زعيم الحركة لم يكن معناه انطواء صفحتها الأخيرة، لأن علم الثورة عاد ليرتفع من جديد فى قلعة ببشتر على يد أبنائه الذين اضطروا لمحاربة أبيهم بعد أن أصبح «انتهازياً» فى نظرهم. ورغم أن الزعماء الجدد كانوا مشحونين بطاقة جبارة، إلا أن العصر لم يكن عصر الحركات المناهضة للإقطاع. ما دام النظام السياسى الجديد جاء على أنقاضه، ولذلك فإن صراع الإمارة معهم لم يدم طويلاً. وساهم فى إنهائه صراع زعماء الحركة أنفسهم، كذا الانشقاقات التى حدثت داخل صفوفهم. وحسبنا أن جعفر بن حفصون الذى تولى زعامة الحركة بعد أبيه لقى مصرعه على يد أنصاره فى ببشتر، ويتدبير من أخيه سليمان الذى خلفه. وكان الأخير قد عقد سلماً مع الإمارة، ولكنه لاذ بالفرار من قرطبة والتحق

(٧١) المقتبس : م. س. س. : ١١٢ ويذكر : «فكان الناصر لدين الله مع شموله جميع المارقين بالنبذ والمحاددة وتصميمه فى حوشهم إلى الجماعة ودفعه عن كافتهم الهراة ينطوى لزعيمهم هذا المارق على وث رعايه وراء وجه يجد به السبل إلى مكافاة يده».

(٧٢) ابن الخطيب : «أعمال الأعلام» : ص : ٢٤.

(٧٣) ابن هزاري : م. س. س. : ١٧١.

بيشتر، لاستئناف الثورة^(٧٤). غير أن مؤامرة حيكت ضده من قبل أهالي بيشتر، ورغم الاحتياطات التي اتخذها، فقد تم قتله بطريقة مشوهة سنة ٢١٤ هـ. في حين رضى أخوه حفص للأمر الواقع، فاستسلم للإمارة في السنة الموالية. وتم فتح بيشتر التي انطلقت منها الحركة الحفصونية سلماً بعد حصار طويل الأمد^(٧٥). وبذلك «انقرض أمر بـ ابن حفصون»^(٧٦)، وانتهت هذه الثورة التي دامت حوالي نصف قرن.

ولا يعزى فشل الحركة الحفصونية إلى خططها الغامضة، وانعدام النظام العقائدي فيها كما ذهب إلى ذلك أحد الباحثين^(٧٧) فالخطب التي وجهها زعيم الثورة، وبثه للدعاة في كافة أرجاء الأندلس كما أسلفنا القول، ينهض حجة على برنامجها الواضح، وهو استئصال شائفة الإمارة التي رأت فيها سلطة إقطاعية مستبدة. ومن المفيد أن نورد نصاً يوضح خطة ابن حفصون وعزمه على تأسيس دولة منذ بداية الحركة. فقد أورد صاحب «فقهائ مالقة وأدباؤهم» أن أحد الفقهاء ويدعى عامر بن معاوية لقي ابن حفصون قبل أن يؤسس دولته فقال له : «اتق الله إذا ملكت رقابهم»^(٧٨).

ونعتقد أن فشلها يرجع أساساً إلى انحلال النظام الإقطاعي وتغيير البنية السياسية، وعودة الحكم المركزي مع بداية الصحوة البورجوازية التي

(٧٤) ابن حيان : م. س. ص : ١٠٤ - ابن عذاري : م. س. ج ٢، ص : ١٩٢.

(٧٥) مجهول : نص أندلسي يتعلق بالسنتين الأولى من حكم الخليفة الناصر لدين الله نشره بروفانسال وكرسية غومس مدريد ١٩٥٠، ص : ١٩٥.

(٧٦) ابن حيان : م. س. ص : ٢١٢ - ٢١٣ - ابن عذاري : م. س. ص : ١٩٥.

(٧٧) زكار : «تاريخ العرب والإسلام»، ص : ٤٧٤.

(٧٨) ابن عسكر : فقهائ مالقة وأدباؤهم ورقة ١٠٦.

عرفتها الأندلس في بداية القرن الرابع الهجري، هذا بالإضافة إلى ما اعتري الحركة نفسها من انقسامات داخلية^(٧٩).

ويعد أن عرضنا لأهم مراحل تطور الحركة الحفصونية التي ضمت معظم الفلاحين والأقنان والعبيد الراضين تحت نير الأرستقراطية الإقطاعية، نتساءل الآن عن النتائج المترتبة عنها.

إن أهم تلك النتائج تمثلت في إقامة حكومة ثورية شعبية لها نظامها الخاص، ثم إقرار الأمن، وتحقيق العدالة الاجتماعية، وتخفيض الضرائب عن الفلاحين وتحرير العبيد والأقنان وحماية المستضعفين.

لقد قدر للحركة أن تتوج فضالها بإنشاء إمارة مستقلة لها دورها الأمني والاقتصادي والعسكري، وتقوم على رأسها حكومة «ثورية» بكل ما تعنيه الكلمة، لا من حيث المبادئ التي استهوت آلاف المزارعين المشحونين بالكراهية ضد «طغيان الأرستقراطية العربية» ولا من حيث القدرة التنظيمية المتفوقة التي كانت من أبرز ملامح هذه الحركة والعامل المهم في استمراريتها دون تعثر^(٨٠).

وإذا كانت المصادر لا تمدنا بالقدر الكافي لمعرفة النظام السياسي الذي أقامته الحركة الحفصونية، فتحة إشارات طفيفة يمكن أن تلقى بعض الأضواء على الموضوع، وهو ما أغفلته الدراسات السابقة.

(٧٩) الوئشريسى : «معيان» ج ١٠، ص : ١٤٠.

(٨٠) بيضون : م. س. ص : ٢٨٠.

لقد صار ابن حفصون الرئيس الفعلى لإمارة تبسط سلطتها على جنوب الأندلس، وأصبح هو الذى يعين الموظفين ويعزلهم، فقد ذكر ابن حيان^(٨١) أنه عزل جعفر بن مقسم عن السقافة ثم ولاه إياها بعد ذلك، وأحاط نفسه بجماعة من «أطناپ الدولة» وهم أكابر رجاله ووزراء حكومته^(٨٢). وعين عمالا ينوبون عنه فى المناطق التى خضعت لسلطته^(٨٣). كما أصبح له «أتباع» يشبهون العمال، ويقومون بإدارة الحصون البعيدة عن مناطق نفوذ الإمارة الحفصونية^(٨٤). وذكر أحد المؤرخين فى هذا الشأن أن «عيشون الملقب بالخير كان عاملا لابن حفصون على ريه»^(٨٥).

وإذا صدقنا الروايات الرسمية المتحاملة، نستشف أن نظامه السياسى تميز بالاستبداد حيث أثر عنه قوله لأنصاره «أنا ريكم الأعلى»^(٨٦). ولكن يجب أن نفهم هذا الاستبداد فى إطار قانون الغاب الذى ساد الأندلس خلال هذه الحقبة، فلم يكن ابن حفصون أكثر من ساهر

(٨١) «المقتبس»، ص : ١٤٤.

(٨٢) نفسه، ص : ١١٣.

(٨٣) ابن عذارى : م. س. ج ٢، ص : ١١٧ ويذكر أن الأمير المنذر بعد أن تغلب على قسبة أرشثونه «أسر عامل ابن حفصون».

(٨٤) مجهول : نص أندلسى، ص : ٢٧.

(٨٥) ابن عسكر : «فقهاء مالقة وأدباؤهم» ورقة ١٧٨.

(٨٦) ابن عذارى : م. س. ج ٢، ص : ١١٨.

على إقرار الأمن والاستقرار في دولته الفتية، وهو عمل استوجب منه شيئاً من الصرامة في مجتمع يعج بالفوضى، والضرب على أيدي المشاغبين والمناهضين للثورة، وكل من يقف ضد العدالة الاجتماعية. ولا غرو فإن أهالي ريه هم الذين اختاروه من تلقاء أنفسهم و«قلدوه رياستهم»^(٨٧) ولم يفرض نفسه عليهم البتة، هذا فضلاً عن أنه كان محبوباً من طرف جميع رعيته بفضل خصاله الحميدة، إذ كان شجاعاً متواضعاً، جواداً رقيقاً بالمستضعفين، متوخياً العدالة، مصداق ذلك اعتياده على تقسيم الغنائم بين جنوده^(٨٨).

هذه الصفات كلها بصمت النظام السياسي الذي أقامه، فتميز باللين مع المستضعفين والشدة مع الأرستقراطية، فتمكن بذلك من إقرار الأمن الذي عجزت عن تحقيقه السلطة المركزية «فكان شديد الفيرة، حافطاً للحرمة، وكان ذلك مما يمثل النفوس إليه»^(٨٨م) ومن مظاهر سيادة الأمن في ربوع إمارته أن المرأة كانت تسافر من مدينة إلى أخرى بمالها ومتاعها دون أن يعترض سبيلها معترض^(٨٩). ولعل تردد هذه الرواية لدى جمهرة

(٨٧) الوثائقي: «المعيار»، ج ١٠، ص: ١١٠.

(٨٨) هذا ما يفهم من خلال هذه الرواية التي ذكر صاحبها أن عامل الأمير انهزم أمام ابن حفصون وترك غنائم «أنهبها عمر وأصحابه» انظر: ن. م. ص: ١١٠.

(٨٨م) نفسه، ص: ١١٢.

(٨٩) ابن عذاري: م. س. ص: ١١٤.

المؤرخين وإعطائهم مثالا بالمرأة يوضح ما عانت منه الأندلس من غياب سلطة حازمة، وهو ما تمكنت الحركة الحفصونية من تثبيته، فلم يكن جزاء من يمد يده إلى امرأة إلا السيف، وتكفى أحياناً شهادة طفل لتطبيق هذا الجزاء^(٩٠).

لقد نجح زعيم الحركة الحفصونية في إقرار الأمن والاستقرار، وإدارة منطقة مترامية الأطراف تضم كل بوادي الأندلس الجنوبية، إضافة إلى بعض المدن التي دخلت تحت سلطته، ولا أدل على اتساعها من أنها شارفت العاصمة قرطبة، ولم يبق بينها وبين مناطق نفوذه سوى مرحلة قصيرة، ويوضح ابن الخطيب^(٩١) المناطق التي دخلت تحت نفوذه، فيذكر أنها شملت أكثر بلاد الوسط بين ريه والجزيرة الخضراء والبيرو وأحواز قرطبة.

ومن مظاهر سلطته أنه أخذ يجبي الضرائب بنفسه، هذه الضرائب التي اعتبرت ضرورية لتسيير جهاز دولة فتية، وليس ثمة حجة تدعم ما ذهب إليه أحد الدارسين^(٩٢) من أنه اشتغل في فرض المغارم. فالتأمل المنطقي يظهر أنه خففها بالمقارنة مع تلك التي فرضتها الإمارة. لقد ثار السكان بسببها سنة ٢٦٥ هـ إبان خضوعهم لحكومة قرطبة، أما وقد أصبحوا تحت

(٩٠) ابن عسكر : فقهاء مالقة، ص : ١٧٥.

(٩١) أعمال الأعلام، ص : ٢٥، ٣١.

(٩٢) Bertrand: Histoire d'Espagne, Paris, 1932, p : 180.

رعاية قائد شعبي من طيبتهم، فإنهم رضوا بأدائها عن اقتناع بعد أن خففت عنهم، ولم يكن ثمة ما يحول دون الثورة عليه لو أنه بالغ فيها. والثابت أنه لم يرهق المزارعين، بل قنع بما قدموه له عن طيب خاطر^(٩٣). ورغم تنصره لم يميز بين المسيحي والمسلم بل قام ببناء مسجد ضخم في يبشتر كان يؤمه المؤمنون ويرفعون من منابره الدعوة للثورة على السلطة الجائزة، وهذا ما يفسر خرابه على أيدي الناصر أثناء فتحه لبشتر^(٩٤). كما أن الحكومة الحفصونية لم تسلك سياسة عنصرية، بل تحالفت مع قوى عربية وبربرية. وظل ابن حفصون نفسه يعطى الأسبقية للعرب أثناء قيادة الجيوش^(٩٥).

وحتى لا تعيش هذه الإمارة الفتية في عزلة، كان عليها أن توطد علاقاتها مع الخارج متوخية من ذلك هدفين : كسب الشرعية، والحصول على إمدادات لتقوية موقفها. وفي سبيل ذلك عين ابن حفصون سفراء في الخارج^(٩٦) واتصل ببلاط القيروان، فأرسل مبعوثين يحملان معها

(٩٣) سيمون حايك : «الناصر لدين الله» ، ص : ٤٥.

(٩٤) ابن حيان : م. س. ص : ٢٣٤.

(٩٥) ابن القوطية : افتتاح، ص : ١٢٧ حيث يقول : «وانصرف ابن حفصون و«نجيل» - زعيم عسكر ابن حجاج إلى مضربهما وكانا إذا اجتمعا لم يكن لابن حفصون أمر ولا نهى ولا تقديم ولا تأخير معه».

(٩٦) ابن خلدون : «العبر»، ج ٤، ص : ١٣٩ ويذكر تبادل السفراء بين ابن مسلمة صاحب أشبيلية وابن حفصون.

هدايا. وسعى من اتصاله بالأغلبية إلى الحصول على وساطتهم لدى بغداد لتعترف به^(٩٧)، وهي خطة دبلوماسية جريئة كادت أن تعطى نتائج مهمة لو تحققت إذ أن اعتراف القيروان وبغداد بشرعية تولته كان كفيلاً باسترضاء الكثير من العرب والبربر المعارضين لإمارة قرطبة^(٩٨). لكن الأمير الأغلبى رد رداً غامضاً، واكتفى بتحريضه على إثارة العراقيين في وجهها، ورد على هديته بهدية^(٩٩).

وقد أثار الموقف الأغلبى من الإمارة الحفصونية آراء بعض المؤرخين فذهبوا إلى القول بأن عدم تأييد إبراهيم بن أحمد الأغلبى لابن حفصون يرجع إلى هزيمته في موقعة «بلاى» واعتناقه المسيحية، ولكن تأمل الحدثين يبين أن الفارق الزمني بينهما هو أكثر من عشر سنوات، ولم تكن هزيمة «بلاى» كما سبق القول الضربة القاصمة للحركة الحفصونية، فإذا كان الأمر يتعلق بالانتصارات، فالأولى بالأمير الأغلبى أن يتحمس للقضية الحفصونية في مرحلة ما بعد وقعة «بلاى»، وذلك لما حققته من حملات مظفرة خلال هذه المرحلة. والأغلب على الظن أن الأمير الأغلبى اتضح له

(٩٧) محمود إسماعيل : «الأغلبية» : سياستهم الخارجية، طبعة البيضاء ١٩٧٨ (ط ٢) ص: ٢٣٠.

(٩٨) نفسه، ص: ١٢١.

(٩٩) يذكر نورزى أن إبراهيم بن أحمد الأغلبى طلب من ابن حفصون أن يتصرف كأن سجل الولاية على الأندلس قد أعطى له انظر : Dozy : op, cit, p : 63

البعد الاجتماعي الذي تحمله هذه الحركة وأنها جات مناهضة للإقطاع فأبى أن يعترف بحركة تشبه تلك الحركات التي أفضت مضجعه هو نفسه.

وعلى أية حال، فإن فشل الحكومة الثورية في كسب الشرعية من القيروان وبغداد لم يفت في عضدها، فجددت محاولاتها بالاتصال مع الشيعة الفاطميين الذين أطاحوا بحكم الأغلبية فضلا عن كونهم أعداء للأمويين. ولعبت العوامل الاقتصادية دورها في هذا التقارب : فعبيد الله الشيعي كان مهتماً بشؤون الأندلس، ومكنته إقامته في سبلماسة من التعرف عن كثب على أهمية الطرق والمسالك التجارية الرابطة بينها وبين السودان^(١٠٠). وحاول استغلال هذه الفرصة، فأرسل سفناً إلى الساحل الأندلسي، غير أن الناصر أتى عليها وأحرقها بكاملها^(١٠١).

ونتيجة تقارب المصالح بدأت الدولة الحفصونية تظهر دعوة عبيد الله^(١٠٢) وصار اسمه يتردد فوق منابرها^(١٠٣)، ورد الشيعة الفاطميون

(١٠٠) الجنحاني : «دراسات مغربية في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي» بيروت ١٩٨٠، ص : ٧٧.

(١٠١) سالم : «البحرية الإسلامية في المغرب والأندلس» ص : ١٧٤.

(١٠٢) ابن خلدون : «العبر» ج ٤، ص : ١٣٥ - ابن هيان : م. س. ص : ٢١٩ - ٢٢٠.

(١٠٣) مجهول : «ذكر بلاد الأندلس وفضائلها» ص : ١٨٣.

بإرسال هدايا لابن حفصون مع رجلين لإقامة الدعوة^(١٠٤)، غير أن هذه العلاقة الودية كان عمرها قصيراً لأنها جاءت في وقت كانت التجزئة الإقطاعية في الأندلس تسير نحو النهاية، وهذا ما يفسر إرجاع ابن حفصون للداعيتين، ودخوله لحظيرة الدولة سنة ٣٠٢ هـ (١٠٥). ويكشف حرص الفاطميين وتقانيهم في دعم حركة ابن حفصون أنهم رأوا فيها حركة مناهضة للإقطاعية السائدة في الأندلس مع العلم أنهم أسسوا دولتهم على أنقاض الإقطاع الأغلب.

وفي سبيل تدعيم نفوذها، اعتمدت إمارة ابن حفصون على سياسة الأحلاف، وكانت نتائجها أخطر بكثير من تحالف الإمارات الإقطاعية فيما بينها لدرجة أنها أربكت حكومة قرطبة. ولم يجد ابن حفصون حرجاً في التحالف مع أي جهة ولو كانت إمارة إقطاعية، وذلك من أجل تحقيق أهداف دولته، ولأنه تكاد أن النقيض الرئيسى يتجلى في الإمارة الأموية التي حملها مسؤولية ما آلت إليه أوضاع المزارعين بالإضافة إلى سوء الأحوال العامة، ولذلك تحالف مع ابن حجاج^(١٠٦) وابن مسلمة^(١٠٧)

(١٠٤) ابن الخطيب : م. س. من : ٢٢.

(١٠٥) ابن خلدون : م. س. من : ١٢٥.

(١٠٦) ابن الخطيب : م. س. من : ٢٢.

(١٠٧) ابن حيان : م. س. من : ٧٢.

صاحبي أشبيلية، وابن الزيات المستقل في الجزيرة الخضراء^(١٠٨) ومع إمارة
بنى رفاعة^(١٠٩) وخير بن شاكر صاحب شؤذر^(١١٠) وسعيد بن مستنة^(١١١)،
وسعيد بن هذيل^(١١٢) وابن الشالية الذي وصلت درجة التحالف معه إلى حد
المصاهرة^(١١٣).

واتسعت سياسة التحالف لتشمل بعض إمارات الثغور وكذا الممالك
النصرانية فتحالفت الإمارة الحفصونية مع بنى قسى ومملكة
شتوريس^(١١٤)، ومملكة نافارا^(١١٥)، إلى غير ذلك من التحالفات التي زادت
الجمهورية الفتية مناعة ومتانة. بل بلغت سياسة التحالف القصر نفسه إذ
تمكن ابن حفصون من استقطاب أحد الأمراء وهو محمد بن الأمير عبد
الله وضمه إلى صفوفه قبل أن يفتك به أخوه المطرف^(١١٦).

(١٠٨) نفسه، ص : ٢١٣.

(١٠٩) ابن عذاري : م. س. ج ٢. ص : ١٠٦.

(١١٠) نفسه، ص : ١٣٦.

(١١١) نفسه، ص : ١٣٩.

(١١٢) نفسه، ص : ١٤٥.

(١١٣) ابن الأبار : «كتاب الحلة السيرة» تحقيق حسين مؤنس القاهرة ١٩٦٣ ج ١.
ص : ٢٣٠.

(١١٤) Bertrand. op, cit, p : 178 ج ١ : «اندلسيات» المجموعة ٢ بيروت
١٩٦٩، ص : ١٢٣.

(١١٥) Rossewst. op, cit, p : 360.

(١١٦) ابن الأبار : م. س. ج ٢. ص : ٣٦٧.

ومن النتائج السياسية الأخرى اسلتي تمخضت عن الحركة الحفصونية مساهمتها في الإبقاء على التجزئة الإقطاعية، فحكومة قرطبة جندت كل إمكانياتها لقمعها نظراً لخطورتها، ويقدر ما ازدادت الحركة الحفصونية قوة بقدر ما تفاقمت التجزئة السياسية في الأندلس، فخلقت بذلك متاعب كبيرة للإمارة^(١١٧).

وغنى عن القول إنها زادت في انحطاط هيبة السلطة المركزية وإضعاف نشاطها العسكري، فصار ابن حفصون يدون مدافع المنافس الأول للأمير، حتى بدا في بعض اللحظات أن عرش بني أمية صار يهتز تحت سنان سيوف أنصاره من المزارعين والأقنان.

وتكمن النتائج الاقتصادية للحركة الحفصونية في سلبها الدور التجارى من الإمارة. فإذا كانت قد انطلقت من البوادي، فسرعان ما انضمت إليها المدن الهامة الواقعة على الساحل الجنوبي، وبذلك قطعت الخط التجارى الرابط بين الأندلس وبلدان العدو، مما أضر باقتصاد الإمارة الأموية وحرمها من منفذ في غاية الأهمية ولم تعد سيطرتها على هذا الطريق إلا سنة ٣٠١ هـ بفضل جهود الخليفة الناصر^(١١٨). كذلك، ساهمت

(١١٧) الضبي : «بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس»، تحقيق كويرا مدريد ١٨٨٤، ص : ٣٩٣.

(١١٨) ابن حيان : ص : ٨٧ ق ٤، القطعة الخاصة بعهد عبد الرحمن الناصر.

غارات الثوار في تخريب ضياع الإقطاعيين وقطع أشجارها وانتساف زرعها وقتل ونهب مواشيها^(١١٩) الشيء الذي أدى إلى تقلص إنتاجها، وإذا علمنا أن كورة ريه تعد من أخصب كور الأندلس^(١٢٠) نفهم الخسائر الاقتصادية الجسيمة التي منيت بها الإمارة، وبالتالي ندرك سر استئسادها في قمع ثورة ابن حفصون.

أما من الناحية الاجتماعية، فإن الحركة الحفصونية رفعت شعار المساواة، فخفضت من الضرائب، ونادت بمساواة المولدين مع العرب ودافعت عن حقوق المرأة وضمنت حمايتها^(١٢١)، واستطاعت أن تحقق الاستقرار الاجتماعي وتقضي على أعمال السلب والنهب والفساد الأخلاقي. لكنها مع ذلك خلفت أثناء حروبها أعداداً هائلة من الضحايا الذين حصدتهم سيوف الجيش السلطاني.

كما أسفرت عن تغيرات اجتماعية أخرى بحيث حوت كثيراً من

(١١٩) ابن عذاري : م. س. ج ٢، ص : ١٢٢. حيث يقول عن ابن حفصون وأتباعه «وكانوا قد أضروا بأقاليم قرطبة وضيقوا عليهم حتى أغاروا على أغنام قرطبة».

(١٢٠) الاصطخرى، «كتاب المسالك والممالك»، تحقيق الحيتي طبعة ١٩٦١ ص : ٢٦ -

ابن حوقل : صورة الأرض بيروت ١٩٧٩، ص : ١٠٦.

(١٢١) الوشتريسي : «المعيار»، ج ١٠، ص : ١١٢.

الأسرى، إلى عبيد^(١٢٢)، في الوقت الذي عملت فيه على تحرير من كانوا يرزحون تحت نير العبودية^(١٢٣)، وبالرغم من قساوة هذه النتيجة، فإن الحركة الحفصونية، اعتبرتها ضرورة لإرواء عطش الانتقام ممن استعبدوها، وهو نفس ما ذهبت إليه حركة الزنة التي لم تتقاعس عناصرها عن استرقاق من استعبدوهم بالأمس^(١٢٤).

ومن الناحية العمرانية، نحن في غنى عن تأكيد أثر الحركة الحفصونية في تعدد الحصون، وبناء المعاقل التي اتخذت كقواعد للدفاع، حتى أصبح جنوب الأندلس برمته عبارة عن سلسلة من الحصون. والدليل على ذلك هو ما ورد في الكتاب الذي وجهه الناصر إلى ابن حفصون، وذكر فيه ١٦٢ حصناً^(١٢٥). ولعل كثرة الحصون التي بناها الأخير كمراكز للدفاع جعلها تنعكس في الأمثال الشعبية خاصة بين صفوف أنصاره^(١٢٦).

قصارى القول إن الحركة الحفصونية جاءت كإنتفاضة ضد الإقطاع السائد في الأندلس خلال النصف الثاني من القرن الثالث الهجري،

(١٢٢) ابن سهل : «نوازل الأحكام»، ص : ٥٦.

(١٢٣) انظر نازلة ابن سهل : من المصدر نفسه ، ص : ٢٠٦.

(١٢٤) البورى : مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص : ٧٢.

(١٢٥) ابن حيان : م. س. ص : ١١٥.

(١٢٦) كان أنصار ابن حفصون يتخفون المثل الشعبي التالي : «حسنى ولا من يقسنى» انظر : «الزجالي أمثال العوام في الأندلس» تحقيق محمد بنشريفة، فاس ١٩٧٥، ص : ٢١١.

وتمكننت من زعزعتة. ورغم تحامل المؤرخين عليها، فقد أبان البحث زيف ادعائاتهم، إذ تمكن ابن حفسون من تحقيق ما كانت ترنو إليه جماهير الأندلس من أمن واستقرار وعدالة.

الفصل الخامس

الجوانب الخفية في حركة التصوف

وكرامات الأولياء بالمغرب

(العصر المرابطي - الموحدي نموذجاً)

ظلت كرامات الأولياء قطاعاً منسياً ومهملاً من طرف المؤرخين باعتبار أنها مجرد عطاء فكري سلوكي وثيق الارتباط بقوى غيبية، بينما هي في الواقع نتاج اجتماعي، وإفراز لشروط تاريخية، وانعكاسات لإكراهات اجتماعية، وتجل لواقع يزخر بالتناقضات.

من هذا المنظور، تطمح هذه الورقة إلى تناول الكرامة كطرح اجتماعي، ومن ثم البحث عن موقعها في المجتمع المغربي، وتفاعلها مع بناء الأساسية، وذلك في فترة حاسمة نضج فيها الفكر الكرامي، وتحول إلى «طرف» سياسي اكتسب مناعة وقوة فاعلة في خارطة الصراع الاجتماعي، ونقصد بها القرن السادس الهجري، والعقود الأولى من القرن اللاحق.

وسنتعلق في معاناة موقع الكرامة وأثرها في المجتمع المغربي في هذه الحقبة من ثلاث تساؤلات محورية هي :

١ - ما هو المفهوم الاجتماعي للكرامة الصوفية، وما هي الفئات الاجتماعية التي تبنتها ؟

٢ - ما هو موقف الكرامة من المجتمع، وما هي الطروحات البديلة التي تصورتها لمواجهة المشكلات المجتمعية.

٣ - هل وظفت كأيديولوجية لخدمة طبقة معينة ؟

يعرف أحد الباحثين^(١) الكرامة الصوفية بأنها «بنية أساسية في

(١) زيغور : «الكرامة الصوفية»، الاسطورة والعلم. بيروت ١٩٨٤ (ط ٢) ص ٨٢.

الفكر البشرى. وهى كالبنية العقلانية مرتبطة بنمط مجتمعى. وبأسلوب معيشى فى الوجود. وهى ممارسة لمعتقد دينى. وتأكيد لهذا المعتقد. وعن الفكر الكرامى يقول : «هو نمط فكرى واجتماعى أيضاً، شمولى النظرة ثم هو يأخذ ويعلل كل شيء باللجوء للخيال، وأوليات الدفاع عن الذات، والإشباعات النفسية الوهمية. كما هو يرضى الوعى تجاه كل التحديات والحواجز ترضية سهلة»^(٢).

أما من ناحية الشكل، فالكرامة هى تعبير أدبى من لون معين، غالباً ما يكون عبارة عن حكاية قصيرة تروى قصة بطل صوفى أو ولى صالح له من القدرات ما يمكنه من تحقيق ما هو خارق للعادة ومخالف لسنن الطبيعة كالحديث مع الموتى وتسخير الحيوان والجماد والمشى على الماء والطيران فى الهواء^(٣).

ومع ذلك، فالكرامة ليست بهذا الشكل التبسيطى الذى يبدو كأنه مشاهدات سحرية. وليس من السهل الحكم على الكرامة بأنها خرافة فقط، فحتى الخرافة نفسها ليست متعارضة فى جوهرها مع الفكر العلمى كما يذهب إلى ذلك «ليفى ستروس»^(٤) فالكرامة رغم اقترانها بالغيبيات، وفضلاً

(٢) نفسه ص ٨٧.

(٣) عن الحديث مع الموتى انظر الكرامة الواردة عند ابن الزيات : «التشوف إلى رجال التصوف» تحقيق أحمد التوفيق. طبعة البيضاء ١٩٨٤ ص : ٨٤ - ٨٥. وعن المشى على الماء انظر المصدر نفسه ص : ١٦٠. وكذلك التيمى : «كتاب المستفاد فى مناقب العباد» (مخطوط) ص ٤١، ٨٢. أما عن تسخير الحيوانات وصدقتهم لصاحب الكرامات فينظر عند التلمسانى : «النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب» (مخطوط) ص : ١٨١. (٤) Antropologie structurelle. paris 1958 p. 254 - 255 : Levi Strauss.

عن ظاهرها «الأسطوري» فهي نتاج كلى لا يمكن فهمه إلا فى ظل النظم والمعتقدات المجتمعية السائدة.

وقد تصدى القدامى لإشكالية كرامات الأولياء، فاحتدم الجدل حول صحتها. وإذا كان الاتجاه الصوفى يعتبر بداهة أكبر من استمات فى الدفاع عنها^(٥). فإن التيار السنى المالكى ذهب هو الآخر إلى تأكيد وجودها. ويبرز فى هذا الشأن الفقيه ابن رشد الجد (ت ٥٢٠ هـ) الذى أفتى بصحتها ووجوب التصديق بها، بل وصل به الحد إلى مهاجمة المنكرين لها واتهامهم بالجهل والضلالة^(٦) وهو موقف عبر عنه فقيه سنى آخر عاش متأخراً عن عصر ابن رشد، ونقصد به الفقيه التونسى البرزلى^(٧).

من خلال هذه التعاريف المعاصرة والقديمة، يتضح أن الكرامة ليست فكراً قحاً فحسب، وإنما هى إفراز لواقع. لكن ما هى الفئات الاجتماعية التى تبنت الكرامة الصوفية ؟

إن الإجابة عن هذا التساؤل تستلزم بعض الملاحظات الدقيقة التى يمكن حصرها كالتالى :

(٥) العزقى : «دعاة اليقين» (مخطوط) ص : ٩٠ التلمسانى : م. س. ص : ١٨٢. ابن قنفذ : أنس الفقير وعز الحقيير طبعة الرياط ١٩٦٥ ص : ١٨٢. ابن مريم : البستان فى ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان طبعة الجزائر ١٩٠٨ تحقيق محمد بن أبى شنب ص : ١١٠.

(٦) ابن رشد، نوازل ابن رشد (مخطوط) ص : ٣١٨ (نشر مؤخراً).

(٧) البرزلى : نوازل البرزلى ص : ٢٥٤.

١ - إن أصحاب الكرامات ينتمون كلهم إلى الشريحة السفلى من الهرم الاجتماعي، فهم إما رعاة^(٨)، أو حرفيون بسطاء^(٩)، أو بطاليون^(١٠) كما يتضح من خلال النصوص.

٢ - من خلال تتبع سلوكهم اليومي، وكذا لباسهم وطعامهم وتوجهاتهم في الحياة، يتضح منحاهم الزهدي، وأسلوبهم التقشفي^(١١).

٣ - تعبر الحكايات الكرامية برمتها عن تطلعات طبقة الفقراء؛ ويالقدر نفسه حاريت بدون رحمة مظاهر الترف والطبقات الثرية كما سنبين فيما بعد^(١٢).

٤ - إذا حللنا هذه الكرامات، نجد أنها تقترب من الأدب الشعبي

(٨) كما هو الشأن بالنسبة لأبي مدين الفوث الذي اشتغل بالرعي. انظر التلمساني : م. ص. ص : ١٨٠ - ١٨١.

(٩) كما هو الشأن بالنسبة لأبي العباس السبتي الذي كان يشتغل مع البزازين انظر : ابن الزيات : «أخبار أبي العباس السبتي» نشره أحمد التوفيق مع كتاب التشوف الآنف الذكر ص : ٤٥٩.

(١٠) كما هو الشأن بالنسبة لأبي يعزى الذي اشتغل بالرعي ثم بيع الحصير حيث كان يسمى بصاحب الحصير ليسبح بعد ذلك بطالياً. انظر ابن الزيات : «التشوف» ص ٢١٦ - ٢١٧.

(١١) انظر على سبيل المثال ترجمة أبي يعزى في المصدر نفسه ابتداء من ص ٢١٣ وأبي مدين ابتداء من ص : ٢١٩ من نفس المصدر .

(١٢) مثال أبو العباس السبتي ومحاريتة لظاهرة الثراء. انظر «أخبار أبي العباس السبتي» ص : ٤٥٣.

المتميز بشفاهية النص ونقله عن طريق التداول^(١٣)، وتوظيف الحيوان في القصة مما يقترب من الكليدمنات^(١٤). كما أنها تقترب من المزاعم الشعبية Supertitions كإمكانية تحول الحجم الكبير إلى صغير أو العكس، أو إعطاء الروح للحيوان وتسخيرها إلخ^(١٥)...

٥ - ويلاحظ أن الأسلوب الذي كتبت به الحكايات الكرامية هو أسلوب بسيط، وأحياناً فيه ألفاظ عامية، يحكى بون أن يحلل، ويسرد بون أن يناقش^(١٦).

٦ - إذا كانت الملاحظات السابقة تنهض دليلاً على ارتباط الفكر الكرامى بالفئات الشعبية من عامة الناس، فإن الوقوف على الظرفية التي أنتجت الكرامة. قمين بتزكية هذا الطرح فمتى ينشط الفكر الكرامى ويبلغ ذروته ؟

إن كرامات الأولياء هي غالباً إفراز لمرحلة ظلامية، تنفجر فيها الأزمة. ولذلك ليس من قبيل الصدفة أن تكون معظم المصادر التي استقينا منها معلومات هذا البحث ترجع إلى مرحلة أصبحت الأزمة تذر بقرنها في طول بلاد المغرب وعرضها. فظهور الكرامات يمثل رد فعل ضد استفحال

(١٣) نجد دائماً عبارة «حدثنى» و«سمعت» و«أخبرنى» وقال...

(١٤) تسخير الحيوانات وأودة في كثير من الكرامات. انظر على سبيل المثال ابن الزيات: «التشوف» ص: ٢٣١، ٢٠٢، ٣٢٤، ١٧٢.

(١٥) مثال ما وقع لأبى مدين مع الغزالة انظر التلمسانى م. س. ص: ١٨١.

(١٦) انظر الكرامات الواردة في المتن.

الأزمات، والكرامات التي ساقوم بدراستها ترتبط ارتباطاً حميماً بأزمتين عرفهما المغرب الوسيط وهما الأزمة المرابطية التي بدأت منذ مطلع القرن السادس، والأزمة الموحدية التي بدأت طلائعها تظهر منذ أواخر هذا القرن وبداية القرن اللاحق.

وبدون الدخول في تفاصيل هاتين الأزمتين^(١٧) نكتفي بإبراز خطوطهما العامة التي تجلت في :

- فشل الأيديولوجيتين المرابطية والمهدوية على السواء.
- احتدام التناقض بين المجتمع والسلطة وانعدام الثقة في القوى الحاكمة التي فشلت في تحقيق عدالة اجتماعية.
- احتكار النظامين المرابطي والموحدي لكافة أشكال السلطة السياسية وتهميش القوى السياسية الأخرى.
- اختناق طرق التجارة بعيدة المدى.
- ازدياد الرفاه المادي. ومن ثم التباين والفوارق الاجتماعية.
- تفشى الأزمة الأخلاقية والدينية.
- تكالب الخطر المسيحي، وعدم قدرة السلطة المركزية على رده،

(١٧) انظر التفاصيل عند عبد الله العدوي : Histoire du Maghreb. Essai de synthèse. Paris 1975 pp 156 - 157 pp 177 - 206.

وكذلك إبراهيم حركات : «المغرب عبر التاريخ» ج ١ طبعة البيضاء ١٩٦٥ ص : ١٨٠ - ١٨٢ وكذلك ص : ٢٩٩ وما بعدها.

وكان آخر صورة للانكسار المغربي هزيمة العقاب التي حصلت زهرة الجيش الموحدى.

كل هذه العوامل أسفرت عن ظهور أزمة خانقة كان أهم ضحاياها الطبقات الشعبية التى كان عليها أن تختار إحدى الطريقتين : أما أن تلوذ بالصمت وتستسلم للواقع، وإما أن تعمل على مجابهته. وفى حالة المجابهة كان عليها أيضاً أن تسلك أحد السبيلين : إما مواجهة مسلحة تعمل على تقويض السلطة الحاكمة وتدميرها عن طريق العنف، وإما أن تنهج معارضة سلمية تعتمد على المناورة واللف والتمويه، وهو ما تجلّى فى الخطاب الكرامى. ومن هنا فإن الكرامات الصوفية هى فى الواقع فكر قاعدى «جماهيرى» لم يكن يملك قدرة المواجهة، فالتجأ إلى هذا الأسلوب من المعارضة بغية إصلاح المجتمع وتطهيره، وبالتالي تحسين وضعية الطبقات الفقيرة^(١٨).

وقد حاول الفكر الكرامى أن يطرح حلولاً واضحة ظاهرة بينة وأحياناً فى شكل رمزى، يجسد رغبة فردية أو جماعية لبناء المجتمع الاكمل، وفق معايير وقيم سنّها للتخفيف من حدة التوتر الاجتماعى^(١٩). فما هى هذه القيم والمعايير ؟

إن هذا التساؤل يقودنا إلى النقطة الثانية من هذا العرض، وهى التى

(١٨) كانت هناك ثورات شعبية مسلحة كالثورة التى قادها على بن يدر ولصاحب هذا العرض مثال حول هذه الثورة نشر مؤخراً فى جريدة البيان الثقافى تحت عنوان : الاتصال والقطيعة فى تاريخ تارودانت الوسيط (فى حلقتين).

(١٩) هو ما يطرحه كتاب التشوف لابن الزيات.

تتعلق بموقف الكرامة الصوفية من المجتمع، والحل البديل الذي قدمته كتصور لبناء المجتمع الأمثل.

لقد كان موقف الكرامة الصوفية موقف تعرية وإدانة ومحاسبة. إنه موقف حاول خلخلة هذا المجتمع وتدميره، وبناء مجتمع جديد. ويتضح هذا الطرح من خلال تفكيك رموز بعض الكرامات التي أظهرها الأولياء الذين عاصروا الأزمتين المشار إليهما سلفاً، فلنحاول من هذا المنطلق الوقوف عند بعضها لقراءة ما تحمله من رموز.

يروى ابن الزيات كرامة تختصرها نظراً لطولها، ومؤداها أن ولياً صالحاً كان يحج كل عام، فأراد رجل آخر أن يتحقق من ادعائه، فطلب منه الولي المذكور أن يعاين بنفسه ما يؤكد له ذلك، فكان من جملة ما رأى الرجل المتشكك دابة بيضاء. أشبه بالطائر العظيم، تقرب من الرجل الصالح الذي دعاه إلى الركوب معه. وفعلًا ركباً ظهر الدابة التي حملتهما إلى مصر ثم إلى مكة فأحرما وعادا إلى أرض اغمات : «فلما فرغنا من وظائف الحج أتانا ذلك الحيوان، وركبنا عليه، وقويت بعد ذلك نفسى، وذهب عنى ما كنت أجده من الروح، فاستعلى بنا فى الهواء، وسار ساعة فانحط بنا فى المكان الذى ركبنا منه بمقابر اغمات» (٢٠).

ومن الملفت للانتباه أن موضوع الحج يتكرر باستمرار فى حكايات الكرامات، فما هى الدلالة الرمزية التى تحملها فكرة الحج ؟

(٢٠) ابن الزيات م. س. من : ١٤٢ - ١٤٤.

الحج كما تريد أن تبرهن عليه الكرامة هو بمثابة تجديد لقوى روحية، وانبعاث طاهر يعكس الهجرة إلى الله وبالتالي الرحيل عن الذنوب، وتطور نحو النضج والكمال^(٢١)، بمعنى آخر أن هذه الكرامة التي اتخذت الحج رمزاً هي دعوة صريحة إلى الانفلات من المجتمع القائم ويحث مجتمع جديد.

ونقرأ في حكاية كرامية أخرى، أوردها المؤلف نفسه في ترجمة أحد الصالحين ويدعى أبو الفضل يوسف بن محمد النحوى ما يلى :

«حدثني أبو الحسن علي بن حرزهم قال : أوصانى أبى أن أقبل يد أبى الفضل بن محمد النحوى متى لقيته ولو لقيته فى اليوم مائة مرة... فأتيت يوماً وقت غروب الشمس فوجدته يتوضأ. فلما فرغ من وضوئه نظرت إلى الإناء فكأنه لم ينقص منه شيء»^(٢٢).

إن الحكاية الكرامية هذه تحمل بين ثناياها كثيراً من الرموز، فالوضوء هنا رمز يدل على التطهر وإزالة التجاسة وغسل الذنوب وتهيب النفس للحياة النقية. والماء فى حد ذاته رمز لتجدد الحياة وانبعاثها، وعدم فراغ الإناء يعنى أن فرص التوبة والانبعاث والدخول فى الحياة الطاهرة النقية لا تنقطع، بل هى متواصلة مستمرة لمن يريد الاغتسال من ذنوبه.

كذلك تزخر كتب المناقب والكرامات بذكر روايات المشى على ماء البحر. والبحر فى حد ذاته رمز لاستمرار الحياة واتساع فضاءها، ومكان للطهارة. فهنا مرة أخرى نلمس هذه الرغبة فى التجدد والانبعاث.

(٢١) زيمور : م. س. ص : ٢٢١ وسنعمد على تفسيراته بالنسبة لكل الرموز التى سترد لاحقاً باعتبار تخصصه فى هذا الميدان.

(٢٢) ابن الزيات م. س. ص : ٩٨.

كما ترد الكرامات التي تجعل من السكة موضوعاً لها، فقد أورد صاحب «كتاب المستفاد» الكرامة التالية وهو يترجم للولى الصالح أبى الحسن الحائك :

«أخبرنى بعض الإخوان أنه خرج مع أبى الحسن الحائك وجماعة من الإخوان خارج مدينة فاس وكان معهم شبكة للصيد، أعنى صيد الحوت، فأرسلت فى الوادى، فأخرج فيها حوتاً واحداً كبيراً فلما أخذه بعض من حضر سقط من يده فى الوادى كأنهم أسفوا عليه، فأدخل أبو الحسن يده فى الماء وأخرجه» (٢٣).

إن الدلالة الرمزية التي يحملها هذا النص الكرامى غاية فى الأهمية، فالسمكة رمز للتجدد، وحسبنا أنها فى الأساطير العربية والأديان تدل على الانبعاث والتطهر من الخطيئة، وتقوم قصة النبى يونس دليلاً على هذا المعنى (٢٤). كما أن الإلحاح على إخراج السمكة ثانية، وإخراجها فعلاً، تدل على استمرارية فرص التطهر من الخطيئة والانبعاث من جديد.

هذا المعنى نفسه، أى الرغبة فى التجدد والانبعاث تجدها فى روايات كرامية أخرى تصور قدرة المتصوف على تحويل التراب إلى ذهب. فقد ورد فى ترجمة أحد الصالحاء وهو أبو حفص بن عمر الدغوى (ت ٥٤٦ هـ) «إن رجلاً من قوم أبى حفص جاءه فى عام مجاعة وهو يحقر فى الأرض فقال له الرجل : هذه زكاة مالى قد خصصتك بها، فإذا على سرجه علبة

(٢٣) التيمى : «كتاب المستفاد» (مخطوط) ص : ١٠١ - ١٠٢.

(٢٤) القرآن الكريم.

مملوءة دراهم، فتغير وجه أبي حفص حين رأى ذلك فقال له : أردت أن أخذ منك ما أحاسب عليه، ولو أردت أن تكون دارى هذه فضة لكانت، فنظر الرجل إلى جدرانها وقد انقلبت فضة، ثم قبض فى التراب الذى كان يحفره فإذا هو انقلب ذهباً، فانصرف الرجل مرعوباً فمرض شهرين...» (٢٥).

إن عملية تحويل الطين إلى فضة، والتراب إلى ذهب، يعكس رغبة الفكر الكرامى فى الاتجاه نحو الدرجة الأرقى، والمثل الأعلى، فالتحول من معدن غير ذى قيمة إلى معدن نفيس يعنى الانتقال إلى درجة عليا تعبر عن الرغبة فى التسامى، وبلوغ الهدف الأرقى الذى يسعى إليه عالم الكرامة. من كل ذلك يتضح أن الفكر الكرامى كان يهدف إلى تدمير المجتمع القائم، ويسعى إلى إعادة خلق مجتمع بشرى جديد خال من رجس الحياة القديمة «البائسة» من خلال بعث جديد كما سبق القول فكيف كان تصوره للمجتمع الذى ينشده ؟

إن المجتمع الذى خطط له الفكر الكرامى هو مجتمع تنعدم فيه التناقضات ويتحد فيه كل شيء : حتى الإنسان مع الحيوان والنبات، فيصبح الحيوان (٢٦) صديقاً للإنسان ومساعداً له فى حياته (٢٧)، ويفقد النبات المر حلواً يصلح للإنسان فى مأكله.

(٢٥) ابن الزيات م. س. ص : ١٤٢.

(٢٦) يذكر ابن الزيات رواية على لسان ولد المتصوف أبى يعزى يقول فيها : فثبته فرجده قد أفاق من مرضه وعنده ثور أسود يدنو من أبى يعزى وهو يلحس حقيقه بلسانه، ويمسح عليه أبو يعزى بيده أنظر ابن الزيات م. س. ص : ٢٣١.

(٢٧) يذكر التمسانى مايدل على ذلك فى هذه الرواية الواردة على لسان المتصوف أبى=

وقد وردت كرامات كثيرة تبين دخول الإنسان عالم النبات فيذكر الزيات^(٢٨) أن أشجار النخيل التي ببجيرة الرقائق بمراكش شاركت جنازة أحد الأولياء. كما أن التعايش بين الحيوانات المتضادة في المج المنشود مسألة واردة عند المتصوف، مصداق ذلك ما روى من أن مريدي أبي يعزى رأى جماعة من الحمير راقدة، والسباع قريبة منها، تنفر الحمير من السباع ولا وثبت السباع على الحمير^(٢٩).

إنه مجتمع يشعر فيه الكائن بالأمن والطمأنينة، ليس فيه صر مادامت مسوغات الصراع قد انتهت بتدمير المجتمع القديم.

أما على الصعيد الأخلاقي في التصور الكرامى للمجتمع، فيه وكأنه خال من الرذائل. والكرامات الواردة بهذا الخصوص تهاجم هودة الميوعة الأخلاقية من خلال ما يعرف «بالمكاشفات» أو الاطلاع على بيطنه الآخر من أسرار فالمتصوف أو الولي يملك من القدرات ما يب يدري عن طريق قوى خفية ما يبطنه الآخرون. وبما أن مهمته كانت منه أساساً على تربية مريديه وإعدادهم لهذا المجتمع المأمول، فإن متصوفاً ك يعزى مثلاً كان يكشف الواردين عليه. وفي إحدى الروايات ورد أنه فة

= مدين : «وكننت إذا جلست بمكان خلوتى هناك تاتينى غزالة تلوى إلى وتؤنسنى. مررت فى طريقى بكلاب القرى المتصلة بفاس بصبحوا بى وداروا حوالى» انظر ١١ الثاقب ص : ١٨١.

(٢٨) التشوف ص : ٢٠٧، ٢١٦، ٢٤٢.

(٢٩) نفسه ص : ٢١٧.

أحدهم مويخاً إياه بأنه جامع زوجة أخيه أثناء غيابه^(٢٠)، كما كان يكشف
لآخرين أنهم كذبوا أو سرقوا...^(٢١) وفي عملية الفصح - من خلال
المكاشفات - دعوة صريحة إلى التحلى بالمثل العليا التي ينشدها المجتمع
الجديد.

كما استعمل هذا السلاح لهداية المنحرفين من اللصوص، وكثيراً ما
صورت الكرامة من كانوا قطاع طرق أو عازقين على الآلات في الأعراس
بأنهم تايوا وأصبحوا من كبار المتصوفة^(٢٢) كما عبرت على دعوتها إلى
التطهر وإقامة الصلاة والحث على طلب العلم^(٢٣) وبذلك يمكن القول بأن
الكرامة الصوفية أصبحت بواسطة المحاكاة والاستعارة دعوة إلى مجتمع
تسمو فيه الفضائل وتنعدم فيه الرذائل.

يتضح مما سبق أن كرامة الولي كانت تهدف - بطريقتها الخاصة -
إلى بناء مجتمع خال من التناقضات الطبقية، فهل معنى ذلك أنها كانت
تناهض الفوارق الطبقية «تحمي» بالتالي الطبقات المحرومة؟

من خلال قراءة نصوص الكرامات، يتبين أنها وُلِّفت كأيديولوجية
للدفاع عن المضطهدين، ويمكن تلمس ذلك في ثلاث اتجاهات :

١ - وُلِّفت الكرامة الصوفية لحماية المستضعفين من جور السلطة،

(٢٠) التادلي : المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى (مخطوط) ورقة ٥٢ ظهر.

(٢١) التلمساني : م. س. ص : ١٩٤.

(٢٢) التميمي : م. س. ص : ٦٠ - ٦١.

(٢٣) ابن الزيات : م. س. ص : ١٣٧.

حيث استغلت لردع هذه الأخيرة إما بواسطة الدعاء بالشر^(٢٤)، أو الرقيا، أو تسليط قوى غيبية على المستبد. وكان الغضب المنفجر من هذه الكراماء منصباً أساساً على عمال المدن أو الولاة أو القضاة أو رؤساء البلد.

ولدينا كثير من الكرامات في هذا الصدد، لكننا نقتصر على ذكر بعض منها، فثمة رواية تذكر أن والي أزموذ أراد قتل جماعة من أهل بلد، فجاءه الوالي أبو شعيب أيوب بن سعيد الصنهاجي (ت سنة ٥٦١ هـ متشفعاً فلم تقبل شفاعته، فدعا عليه هذا الولي فأصيب بألم شديد. فلما قيد لوالي أزموذ أن الشخص الذي لم تقبل شفاعته هو الوالي أبو شعيب، طرد حضوره فشفع في ضحاياه فارتفع عنه الألم. وفي هذا ما يدل على أن العقاب الذي كان يتوخاه الفكر الكرامى يرتفع بمجرد ارتفاع الظلم.

كما أن هجوم الكرامة الصوفية انصب على جباة الضرائب في البوادي، مصداق ذلك ما ذكره ابن الطواح^(٢٥) من أن صاحب الكرام، الشيخ أبو مدين الغوث كان يستخدم الجن «ويسلطهم على الظلمة بالبوادي فلا يزال الضعفاء ينتصفون ببركته».

٢ - أما الاتجاه الثاني، فيمكن في إعادة تصوير مفهوم جديد للمطالب المادية الحياتية في ذهنية الفئات الشعبية. فالثروة والمال الدنيوي تصبح لهما أية قيمة في الكرامة، بل يفقد مجرد «أوساخ الناس»^(٢٦) «أ

(٢٤) نفسه ص ١٢٠ - ١٢١ - التادلي : م. س. ورقة ٢٥ ظهر.

(٢٥) سبك المقال لك العقال (مخطوط) ص : ٢٨.

(٢٦) ابن الزيات : م. س. ص : ١١١.

الشياطين»^(٣٧) كما يسمى في لغة المتصوفة. فالفكر الكرامى يرفض هذا المال الدنيوى جملة وتفصيلا. ومقابل ذلك يصور المال الحلال، الموجود في عالمه الخاص وهو ما يسميه «بالدراهم الطرية»^(٣٨) التى توجد في كل موضع : في الهواء^(٣٩)، أو تحت السليخة^(٤٠)، أو تخرج من الفم^(٤١). ولعل هذا ما يبين أن الفكر الكرامى كان يستبدل مال الإنسان بمال الله الذى لا يفنى، ويوجد في كل مكان.

وكان هذا «المال».. يسخر في خدمة الفقراء. ذكر ابن الزيات^(٤٢) أن أحدهم أتى إلى ولى شاكياً عدم قدرته شراء أضحية العيد، فمد الولى يده وقبض في الهواء، ومده بدراهم طرية جديدة.

وإذا كانت الكرامة تسمى إلى تشويه المال الدنيوى وإعطائه صورة قائمة تجعل المتلقى لها يعف عنها، فإنها حاولت بالقدر نفسه تبرير عدم جدوى الطعام الدنيوى، فنتحول إلى حكايات تمجد الفقر وتقهر النفس، لكنها من جانب آخر تخفف عن الفقراء بالتمنيات عبر حكايات أخرى وظفت لتحقيق الرغبات الدنيوية المكبوتة. فهذا رجل لم يأكل اللحم منذ عهد بعيد،

(٣٧) نفسه، ص : ٢٤٧.

(٣٨) التادلى : المعنى ورقة ١٠٢ وجه.

(٣٩) ابن الزيات : م. س. ص : ١٢١.

(٤٠) نفسه، ص : ٢٧٣.

(٤١) نفسه، ص : ١٩٧.

(٤٢) نفسه، ص : ١٣١.

فيرفع صوته بالدعاء، فإذا برجل يقرع باب داره ومعه شاة سمينة^(٤٣)، وهذا رجل آخر يعسر عليه فى عام مجاعة الحصول على قرص شعير، فينام فى الليل، ويرى فى المنام أنه أوتى بقصعة من ثريد فيأكل حتى يمل وفى الصباح يجد نفسه قد وصل إلى حد التخمة^(٤٤).

وبالمثل سعت الكرامات إلى تشويه الطب الديوى، فصورته عاجزاً عن إبراء المرضى، وأن كثيراً من الناس بعدما يشسوا من الاستشفاء عند الأطباء، اتجهت همته إلى الأولياء فبرأوا من أمراضهم المزمنة فى لحظة قصيرة ودون أى مقابل ما عدا «الفتوح».

فالخطاب الكرامى إذن معادلة لتحقيق التوازن الاجتماعى، ومساعدة المعوزين والضعفاء لمجابهة واقعهم.

٢ - أما الاتجاه الثالث فهو اتجاه عملى «تلفيقى» يرتكز على مبدأ الصدقة والإحسان حيث كان الفكر الكرامى يهدف أصلاً إلى حث الأغنياء على الإحسان للفقراء، وكتاب «أخبار أبى العباس السبتي»^(٤٥) يفيض بسيل من الكرامات حول الإحسان إلى حد يجعل من هذه الظاهرة فلسفة قائمة بذاتها، إذ كان يرى أن واجب الإنسان يكمن فى التصديق بتسعة أعشار ما يملك، ويتمسك بالعشر، وقد حاربت الكرامة - بون رحمة - من رفض الإحسان للفقراء، وثمة رواية كرامية تبين ذلك، ومؤداها أن قحطاً أصاب

(٤٣) نفسه، ص : ٢٠١.

(٤٤) التميمى : م. س. ص : ٤٩ - ٥٠.

(٤٥) نشره مؤرخا الأستاذ أحمد التوفيق على هامش كتاب التشوف. طبعة البيضاء ١٩٨٤.

مدينة مراکش فاتصل الولي الصالح أبو العباس السبتي بصاحب دار الاشراف وهي الدار التي كانت مخصصة لجمع الضرائب، فطلب منه أن يتصدق بما فيها على المعوزين كشرط لكي يتم الاستسقاء. غير أن هذا الأخير رفض فدعا الله له بالعزل، وبالفعل تم عزله حسبما يذكره نص الكرامة^(٤٦).

صفوة القول إن الكرامة الصوفية عبرت عن واقع يعج بالتناقضات، وارتبطت بالشرائح الدنيا من عامة الناس. كما أنها ناهضت المجتمع السائد، وشكلت طرفاً سياسياً «خفياً» كان له توجهاته ومواقفه.

وإذا كان النجاح الذي حققه الفكر الكرامي في فرض نفسه داخل المجتمع المغربي يرجع إلى ارتباطه الوثيق بالدين، إذ أن هذا الأخير بوظيفته النفسية والاجتماعية هي الأذن لتقبل الكرامة، فمن الصعب أن نحكم على نجاح هذه التجربة على أرض الواقع فكل ما نملكه الآن لا يخرج على نطاق طرح السؤال : هل نجح الفكر الكرامي في خلخلة المجتمع السائد وبناء المجتمع الذي طرحه كبديل ؟ أم كانت انتصاراته وهمية وإرجاء لمحاكمة السلطة المسؤولة ؟ إنها أسئلة نرجو أن تتجه إليها عناية الباحثين. لكنني أؤكد أن أجوبة شافية على هذه التساؤلات الضخمة لا يمكن أن تكتمل إلا إذا قمنا بعملية حفر في تراثنا المخطوط الذي لازال بين جدران الخزانات العامة أو المكتبات الخاصة، أو يعيش منفياً سجيناً في رفوف الخزانات الأوروبية، آنذاك سنكتشف نون شك أجوبة وتساؤلات جديدة ومتعددة تتناسب مع ما يختزنه هذا التراث من قضايا اجتماعية قل نظيرها.

(٤٦) ابن الزيات : م. س. ص. : ٤٦٩ من كتاب أخبار أبي العباس السبتي.

الفصل السادس

الالتزام في التدليس

من خلال وثيقة تعود للعصر المزابي

تظل معلوماتنا عن الأيتام خلال العصر الوسيط في غاية الإبهام والضيائية فالأسطوغرافيا التقليدية تكتمت عن ذكر أخبارهم، وجعلتهم في عداد المنسيين والمهملين في التاريخ، باستثناء ما ورد في ثناياها من إشارات شاحبة جاءت بطريقة عفوية في سياق أخبار التاريخ السياسي وهي على كل حال لا تشفي غليل الباحث .

وإذا كانت تلك لمعضلة تفسر بـ «المرض المزمن» الذي يصم الكتابة التاريخية المغربية، والمتمثل في تهميش تاريخ العوام والشرائح الدنيا بما فيهم الأيتام، فإن مرجعية هذا التغيب - فيما نرى - تكمن كذلك في نظرة المجتمع لهؤلاء على أنهم مجرد «قاصرين» يعيشون تحت الوصاية، وبالتالي لم يكن بمقدورهم لعب أى دور إن على صعيد الإنتاج الاقتصادي، أو على المستوى الثقافي والسياسي، ومن ثم لم يظفروا بالفتاة مهمة من جانب المؤرخين.

غير أن كتب النوازل الفقهية بما تضمنته من أحكام في باب الوصايا، بالإضافة إلى مصنفات متنوعة في التصوف، يمكن أن تملأ هذه الثغرة، وترمم بعض ما طمس من تاريخ المجتمع المغربي، بناء على مقولة إن كشف التاريخ المظلموس يستلزم النباش في مخزون المخطوط على اختلاف أصنافه^(١).

(١) سبق أن أكدنا على هذه المقولة في مناسبات علمية مختلفة، انظر لكاتب هذه السطور المتواضعة، «مقترحات لبياد مدرسة مغربية للتاريخ» نشر ضمن أعمال ندوة بغداد سنة ١٩٨٧، انظر له كذلك : وثائق حول التاريخ الديني للمغرب في القرنين ٥ و ٦ هـ مجلة دار النيابة العدد ١٧ شتاء ١٩٨٨ ص : ٢٠. كما أكدنا على المقولة في منتديات علمية مختلفة.

استناداً إلى هذه المقولة، قدر لنا العثور على وثيقة كتبت في العهد المرابطي، وهي عبارة عن عقد يشهد على رهن ملك في ملكية يتيمة من طرف شخص استدان منه ديناً لحاجتها وفاققتها.

أما المصدر الذي يحوى الوثيقة، فهو مخطوط يحمل عنوان «نوا ابن الحاج»، وهو من المصنفات الفقهية الثمينة، سبق في دراسة سالفة^(٢) عرفنا به، وبشرنا بأهميته في دراسة التاريخ الاقتصادي والاجتماع وفائدته في انتشار المهشين في التاريخ من ركام النسيان.

لا يهمنا في هذا المقال التعريف بالكتاب المذكور قد اهتمنا بصاحبه الذي سجل لنا الوثيقة. فأبو عبد الله بن الحاج هو أولاً معاه المرابطين، إذا اخترمته المنية سنة ٥٢٩هـ. ثم أنه تميز بحضوره القوى ساحة الفقه والقضاء، وعلو كعبه في ميدان الإفتاء، حتى أن تلميذه الله القاضي عياض نوه به فوصفه بأنه «أحد الفقهاء الفضلاء... حسن الخـ جيد الكتب، كثير الرواية.. له حظ من الأدب، مطبوعاً في الفتيا، مقدماً الشورى، طيب الدين، متواضعاً، متسمتاً حليماً»، وهو وصف بالغ الد على مصداقية ما كتبه وما خلفه من مصنفات ووثائق. إلى جانب معاه المرابطين - وقيمة الوثيقة تقاس بمعاصرة مؤلفها للحدث كما يجمع ذلك شيوخ التاريخ - وطول باعه في ميدان الإفتاء، نستدل من نصوص أخرى على أن ثقافته لم تكن تقل شلوا عن ذلك. وحسبنا أنه

(٢) انظر لكتاب هذه السطور المتواضعة «مخطوط نوازل ابن الحاج وأهمية التاريخية» مجلة دار النيابة عدد ٢١ شتاء ١٩٨٩ من : ٢٢ - ٢٨.

تبله لطلاب العلم الذين قصدوه بالأفواج لكي يجيز لهم، بل إنه نجح في تكوين أطر مالكية كفؤة، وفي تلبية احتياجات القاضي عياض وابن حمدين وابن عطاء الأنصاري، وغيرهم من فطاحلة الفقهاء^(٣) وكل هذه القضايا تحمل مغزى عميقاً في الدلالة على أهمية الوثيقة التي نعرض لها.

لكن قبل عرضها، من المفيد أن نبين بعض ما تمدنا به النصوص الشحيحة عن أوضاع الأيتام خلال عصر المرابطين علها تساهم في إلقاء بعض الضوء على المضمون الوارد فيها.

ضم هذا القطاع الاجتماعي - الأيتام - كل الذين فقدوا أباهم وأمهاتهم أو هما معاً، إما بسبب وفاة طبيعية، أو نتيجة الحروب التي خاضوها غمارها ضد القوى النصرانية في شمال الأندلس. ومعلوم أن العصر المرابطي شهد ذروة الصراع مع «دار الحرب»، وقد خلف هذا الصراع العديد من الشهداء الذين حصنتهم سيوف المسيحيين، فكانوا يتركون وراءهم أسرهم وأبنائهم دون ولي يعيّلهم.

وفي هذا الصدد ذكر صاحب الحلل الموشية^(٤) وغيره^(٥) أن الجند العرب عندما تطوعوا لمقاتلة نصاري الأندلس في إحدى الغزوات، اشترطوا

(٣) نفسه، ص : ٧٥.

(٤) مؤلف مجهول : «الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية»، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة، طبعة البيضاء ١٩٧٩. ص : ١٢٣.

(٥) ابن عذاري «البيان» المغرب، طبعة بيروت ١٩٨٠ تحقيق برونسال وس كولان. ج ٤ ص : ٩٤.

على الأمير تاشفين بن على أن يضمن لهم إعالة أبنائهم - إن هم لقوا حتفهم - وهو ما ينهض قرينة على أن اليتامى من أبناء الجنود المستشهدين لم يكونوا قبل هذا الحدث يجنون العناية والاهتمام بشؤونهم من طرف السلطة المرابطية، وبالتالي فإن المسألة طرحت كمشكلة اجتماعية.

أما بخصوص اليتامى الذين فقدوا آباهم نتيجة وفاة طبيعة، فإن حالة أبي العباس السبتي، المتصوف الشهير (ت سنة ٦٠١هـ) تقدم لنا النموذج، خاصة أنه عاش مرحلة اليتيم في طفولته في أواخر الفترة موضوع الدراسة، فمن خلال الترجمة المسهبة التي خصه بها ابن الزيات^(٦) نستشف أنه نشأ يتيمًا في حجر والدته التي حاولت إيجاد شغل له لدى أحد البزازين بما يضمن كسب عيشه، خاصة أنها لم تكن تملك شيئًا سوى غزل الصوف وبيعه، وهي عملية إنتاجية لم تكن كافية لتغطية كل لزوميات المعيشة، بل حتى لسد حاجاتها الأساسية، وهو أمر بالغ الدلالة على ما قاساه اليتام من معاناة، وما ذاقوه من ضيق العيش واللؤل والبؤس والفقر.

ومن خلال نفس الترجمة، يستخلص الدارس صور الحرمان الذي كان يطال اليتامى خلال المناسبات والأعياد الدينية، فقد جرت العادة خلال الحقبة المرابطية أن يقبل الأغنياء ومتوسطوا الحال على اقتناء الثياب الجديدة لأبنائهم في أول ليلة من شهر رمضان، في حين كان اليتامى من

(٦) انظر : « أخبار أبي العباس السبتي » (مخطوط) ورقة ١٩٧ الوجه ٢، وكذلك : عباس بن إبراهيم : الاعلام، طبعة الرياط ١٩٧٨، ج ١، ص : ٢٨٧، ابن المؤقت : « السعادة الأبدية »، طبعة فاس ١٣٣٦هـ ج ٢، ص : ٩.

أبناء الفقراء على الخصوص يحرمون من هذا الامتياز، وإن كان ذلك لم يمنع بعض المحسنين من الإنفاق عليهم^(٧).

وحتى بالنسبة للأيتام الذين ورثوا بعض الأملاك عن آبائهم تثبت النصوص أن بعضهم اهتمهم في حقهم، فعلى الرغم مما تزخر به كتب النوازل من وصايا كتبت في شأنهم من طرف القضاة أنفسهم، فإن كثيراً من التجاوزات سجلت في حقهم^(٨) فأصبحوا عرضة للفقر والحاجة. وفي هذا السياق بالذات، تندرج الوثيقة التي نعرض لها الآن.

تقديم الوثيقة :

توجد هذه الوثيقة في ص ٣٦ من مخطوط «نوازل ابن الحاج» المشار إليه سلفاً. وهي عبارة عن عقد إشهاد مؤرخ بشهر ربيع الآخر من سنة ٥٢٦ هـ. كتب بخط مغربي رديء يتميز بصغر حروفه وتداخلها إلى حد يصعب معه أحياناً تدقيق بعض المصطلحات.

أما موضوعها فيدور حول يتيمة تدعى فاطمة بنت عيسى بن القاسم النميري، كان والدها قد وضعها قبل وفاته تحت وصاية ونظر الوزير أبي محمد عبد الله بن محمد هراج^(٩) لكن ظروف الفاقة التي اشتدت على

(٧) مؤلف مجهول : « مناقب الشيخ أبي العباس السبتي » (مخطوط) ورقة ١٠٣ الوجه الأول . بالخزانة العامة للتراث المخطوط بالرباط رقم ٨٩٦.

(٨) ابن رشد : « نوازل ابن رشد » (مخطوط) ص : ٢٢٠ بالخزانة العامة للتراث المخطوط بالرباط رقم ٧٣٦.

(٩) لم نقف على ترجمة لهذا الوزير، والمؤكد أن هذا المصطلح كان شائع الاستعمال =

اليتيمة وعدم إقدام الوزير المذكور على بيع أملاكها لانخفاض الطاقة الشرائية وانتشار البيع بالفين. وهي ظواهر عمت في أواخر عصر النولة المرابطية بسبب احتداد الأزمة وكساد الأسواق^(١٠) كل ذلك جعل هذا الأخير يفضل استئانة مبلغ من الذهب والمال لصالح اليتيمة من عند شخص يدعى ياسين بن يوسف مقابل رهن نصف حائوت كان قد تركه لها أبوها على أن يبقى في يد المرتهن إلى أجل حدد في العقد^(١١).

نص الوثيقة:

«أشهد الوزير أبو محمد عبد الله بن محمد بن حجاج الناظر لليتيمة فاطمة بنت عيسى بن القاسم النميري التي هي إلى نظره بإيصاء أبيها بها إليه في عهده الذي لم ينسخه لغيره في علم شهدائه بما يأتي به المذكور عنه فيه، وذلك أنه لما اشتدت فاقة اليتيمة فاطمة وظهرت حاجتها، وبلغت من الجهد والجوع إلى النهاية، ولم يكن لها عروض تباع عليها ولا استوفى لها من غلة ريعها ما يرد جوعها ويسر مخصصته، ولا أمكن بيع ريعها لضيق الوقت، وكلف الزمان وزهد الناس في الشراء وحرصهم على سداد لها،

= بالنسبة للقضاة والكتاب دون أن يعنى وظيفة الوزير على قرار ما ساد في العصور اللاحقة، وقد ناقشنا هذه المسألة في أطروحتنا : «الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس خلال عصر المرابطين» (بحث مرقون) ج ١، ص : ٢٢٨ - ٢٢٩.

(١٠) نفسه، ج ١، ص ١٧٥ - ١٧٦.

(١١) انظر نص الوثيقة.

ورأى النضر والسداد أن يستدين لها، فقبض لها من ياسين بن يوسف
مقالين من الذهب المرباطية، وثمانية دراهم ثلثية في رحلين اثنين من الغزل
الحريز الأحمر الجياني الطيب، الغاية في الطيب بالوزن المتعارف في سوق
الغزل بمدينة جيان ليؤدى الوصى المذكور ذلك عنها من أصلها أو من غلته
إن قضى الله تعالى بذلك في أول غشت الأدنى لتاريخ هذا الكتب، وصار
هذا العدد المذكور من الذهب بيده لينفقه عليها ويكسوها منه، ورهن الوصى
المذكور عنها في الغزل المذكور عند ياسين المذكور نصف جميع الحانوت
الذى لليتيمه المذكورة بمدينة جيان في سوق السيافة منه المستغنى عن
تحديده لاشتهاره بالنسبة إلى اليتيمه المذكورة رهناً مجوزاً مقبوضاً
موضوعاً على يد ياسين إلى الأجل المذكور. شهد بذلك كله من أشهده
الوزير أبو محمد عيد الله والمرتهن ياسين المذكور عنها فيه، وعاین تخلص
الوصى عن الحانوت وقبض المرتهن له، وعلم الفاقة والحاجة والسداد
والاستدانة الموصوفة من أوقع بذلك شهادته في ربيع الآخر سنة ست
وعشرين وخمسمائة.

الفصل السابع

المتسولون في المغرب والاتدلس

خلال عصر المرابطين والموحدين

لا توجد في تاريخ المجتمع بالمغرب والأندلس، شريحة تعرضت للنسيان والإهمال والطمس، أكثر من شريحة المتسولين، فالمؤرخون القدامى لم ينصفوها قيد أنملة، بل أسدلوا عليها في كتاباتهم ستاراً من الصمت والتهميش، باستثناء ابن خلدون^(١) الذي خص ظاهرة التسول عمومًا بالتفاته مهمة رغم قصرها، فقرنها بعمران المدن، مؤسساً بذلك معلمة في مسار الرؤية الاجتماعية لهذه الظاهرة. أما المصادر الأخرى، فلم تشر إليها إلا بنصف الكلمات، مما يجعل مهمة الدارس في استقصائها من الصعوبة بمكان.

يعزى هذا التهميش - فيما أرى - إلى موقع المتسولين في الخارطة الاجتماعية، وأحسب أنهم ظلوا يمثلون شريحة لم يكن لها أي دور في عملية الإنتاج، بل إنها شكلت عبئاً ثقيلاً على كاهل الدولتين المرابطية والموحدية اللتين عجزتا عن استيعابهم وإدماجهم في كيان المجتمع، فضلاً عن بعدهم عن المواقع السياسية والحقول المعرفية، ناهيك عن توجهات المؤرخين الذين جبلوا على طمس أخبار الشرائع الاجتماعية الدنيا. لذلك ليس من قبيل

(١) المقدمة ج ٢، طبعة لجنة البيان العربي تحقيق د. عبد الواحد وافي، ص : ٨٦١ - ٨٦٢ ومما قاله في هذا الشأن : «واعتبر ذلك في أحوال الفقراء والسؤال، فإن السائل بقاس أحسن حالا من السائل بتمسان أو وهران، ولقد شاهدت بقاس السؤال يسألون أيام الأضاحي اثمان ضحاياهم ورايتهم يسألون كثيراً من أحوال القربى واقتراح المأكول، مثل سؤال اللحم والسمن وعلاج الطبخ والملابس والماعون كالفريال والأنية. ولو سأل سائل مثل هذا بتمسان أو وهران لاستنكر وعنف وزجر».

الصدفة أن يغدو المتسولون نسيئاً منسياً، لا في نسيج الاسطغرافيا الوسيطية فحسب، بل في كل ما يمت بصلة إلى المجال الثقافي مثل كتب الطبقات والتراجم والدواوين الشعرية، وغيرها من المصنفات التي تحوى مادة تاريخية.

وعلى غرار المؤرخين القدامى، أحجم الدارسون العرب المعاصرون عن تناول ظاهرة التسول، وهو أمر يفسر بشحة النصوص، فضلاً عن حداثة حقل التاريخ الاجتماعى، عكس الدراسات الأوروبية التي نحت منحى جريئاً في هذا المجال، بسبب الوفرة النسبية للمادة التاريخية، فلو أن اهتماماً للمهمشين في المجتمعات، وضمنهم المتسولون والفقراء^(٢).

صحيح أن رصد هذه الظاهرة بالنسبة لمجتمعات الغرب الإسلامى فى العصر الوسيط، تظل محاطة بمجموعة متشابكة من الصعوبات، وفى طبيعتها قلة النصوص والوثائق. غير أن التنقيب بدقة عن المادة المدفونة فى ثنايا المصنفات القديمة، والحفر فى التراث المخطوط، قمين بتذليل بعض العوائق والمثبطات.

ولحسن الحظ، فإن كتب المناقب والتصوف التى لازال معظمها - للأسف - مخطوطاً، تلقى أضواء مبهرة على هذه الظاهرة المغيبة فى المصادر التاريخية. فبحكم تعاطف المتصوفة مع الفقراء والمتسولين، يمكن

(٢) انظر على سبيل المثال : Yean. L. GOLIN : Les Miserables dans l'occident medieval Editions du Seuil 1976.
- V. Rau : La pauvreté et l'assistance aux pauvres au portugal pendant le moyen âge in : cahiers de la pauvreté 1967 - 68.

رصد بعض المعلومات، التي تمكن - رغم ضآلتها - من رسم الخطوط الكبرى لهذا الجانب المطموس - كما أن كتب الحسبة، وبعض الأمثال الشعبية، تنير الزوايا المظلمة من الموضوع.

في ضوء هذه الملاحظات، سنتنصب محاولتنا على القرن السادس الهجري الذي عرف حكم الدولتين المرابطية والموحدية، وذلك حسبما تسمح به المادة المتاحة.

لامراء في انتماء المتسولين إلى أصول اجتماعية فقيرة، نشأت عن التحولات الاقتصادية التي شهدتها المجتمع المغربي - الأندلسي في القرن ٦ هـ (١٢ م)، واستفحال الفوارق الطبقية، وازدياد حركة البذخ والترف، حينما غزت مدينة الأندلس الدولة المرابطية، وقلت الموارد الحربية، وأصبح الجيل الثاني من أمرائها ينسلخون عن مبادئهم الإصلاحية التي حملوها في بداية الدعوة، ويجنحون نحو المتعة والدعة والانغماس في حضارة استهلاكية نجم عنها كثرة النفقات، فأقرغ بيت المال^(٣)، وارتفعت الأسعار بشكل مدهش^(٤)، وتجددت الأزمة الاجتماعية التي عبر عنها أبو بكر ابن العربي^(٥)

(٣) ابن عبد العظيم الأزموري : «بهجة الناظرين» (مخطوط) ورقة ١٥ ظهر - ابن الأحمر : «بيوتات فاس الكبرى طبعة الرباط ١٩٧٢ ص : ٢٠ - مؤلف مجهول : «العلل الموشية» تحقيق زمامة وزكار. الرباط ١٩٧٨، ص : ٨١ - ٨٢.

(٤) عرفت الأسعار ارتفاعاً مهولاً إبان المرحلة الأخيرة من عصر المرابطين فقد بلغ مد القمح سنة ٥٢٦ هـ بالمغرب والأندلس ١٥ ديناراً. انظر ابن اللطان، نظم الجمان تحقيق محمود مكي. طنجة تطوان (د ت) ص : ١٩٧. كما بلغ سعر الشعير أثناء الاجتياح الموحدى ثلاث دنانير للسلطه انظر : البيهقي : أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين. تحقيق عبد الوهاب بن منصور، طبعة الرباط ١٩٧١، ص : ٥٢.

(٥) سراج المريدین (مخطوط) ورقة ٥٧. نقلا عن المطالبي : آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، طبعة بيروت (نون تاريخ) ص : ٨٧.

بصريح العبارة بقوله : «وقد عظم الخطب في هذا الزمان، حتى لا يدرى العبد على أى شيء يبكى، أعلى فوات دنياه أم على فوات دينه، أم على إخوانه في القريات، أم على أعوانه على الصالحات، أم على دروس العلم وطموسه، أم على اتفاق الخلق على إنكار المعروف وتعريف المنكر، أم على نفسه التي لا تطاوعه على طاعة... أم على ولده الذي لا يرى فيه للعين قرة، أم على جاره الذي لا يغمض له على عورة، أم على أميره الذي لا يرمى فيه إلا ولادة...». وهونص غنى عن كل بيان.

ورغم ما جاءت به الدعوة الموحدية من آمال عريضة لكل الشرائع الاجتماعية، فإن انتهاء الفترة الذهبية من حكم المؤمنين فتحت الباب على مصراعيه من جديد أمام الأزمات التي عادت لتلقى بثقلها على المجتمع، في الوقت الذي خمدت فيه الطاقة الاندفاعية الجهادية بعد موقعة العقاب، وبدأت خزينة الدولة في النضوب^(٦).

بناء على ذلك نعتقد أن شريحة المستولين، لم تكن سوى إقرار لهذه الأزمات، وانعكاس للتمايز الاجتماعي الذي تمخض عنه بروز تناقضات اجتماعية، وقطاعات غير قادرة على تحصيل عيشها، عاجزة عن الاندماج في عملية الإنتاج.

ومع أن أحد الجغرافيين^(٧) أكد أن عدد المتسولين ظل ضئيلا

(٦) ابن أبي نزع : الانيس المطرب، طبعة الرياط ١٩٧٣، ص : ٢٤٠.

(٧) ابن سعيد، رواية المقرئ : نفح الطيب، طبعة بيروت ١٩٦٥ تحقيق إحسان عباس، ج ١، ص : ٢٠٥.

بالأندلس، بحكم أن عادة الأندلسيين «إذا رأوا شخصاً قادراً على الخدمة يطلب سبوه وأهانوه»، فالواقع يثبت أن عددهم كان من الكثرة ما أثار انتباه ابن عبدون، فخصص لهم حيزاً من رسالته في الحسبة^(٨).

ومن خلال النصوص الواردة في هذه الحسبة وغيرها، يمكن الوقوف على الأماكن التي كان يتجمع فيها المتسولون، وفي مقدمتها المساجد والجوامع والأسواق. فابن عبدون الأنف الذكر، لاحظ أنهم كانوا يستغلون فرصة يوم الجمعة لولوج المساجد استدراكاً لعطف المصلين. لذلك طالب القائمين بشؤون المسجد والمؤننين «ألا يترك ساع في رحاب الجامع»^(٩). ومن جهته، كشف ابن الزيات^(١٠) وغيره عن الجامع الذي جرت العادة أن يجتمعوا فيه بمراكش حين أشار إلى مجاعة اجتاحت المدينة، فذكر أن أحد المتصوفة جمع كافة الفقراء والمتسولين بجامع على بن يوسف «فأخرج قمحاً وسمناً كان عنده، ففرقه عليهم حتى لم يبق منه شيء». كما أن بعض السؤال نهجوا أسلوب الانقطاع والافتراء في المساجد رجاء في الصدقة والإحسان^(١١).

(٨) رسالة في الحسبة. نشرها ليفي بروفنسال ضمن كتاب «ثلاث رسائل في الحسبة». طبعة القاهرة ١٩٥٥. ص : ٢٤.

(٩) المصدر والصفحة نفسهما .

(١٠) كتاب التشوف لرجال التصوف طبعة البيضاء ١٩٨٤ تحقيق أحمد التوفيق ص : ٢٤.

(١١) المازوني : سلاحاء وادي شلف (مخطوط) ص : ٢٢٧.

والى جانب المساجد، اعتاد المتسولون على ارتياد الطرقات والأسواق وسؤال الناس حاجتهم. وبهذا الخصوص، ورد في ترجمة أبي عمران موسى بن إسحاق المعلم أنه «ما جاءه قط مسكين وعنده ما يعطيه إلا أعطاه، فإن لم يكن معه شيء، قام معه إلى السوق يمشى على الناس، ويسألكم له»^(١٢).

وفي المنحى نفسه تذكر إحدى الروايات المنقبية^(١٣) أن رجلاً ذهب إلى السوق وبحوزته درهم، فقابله أحد السائلين يرجو إحسانه^(١٤).

وما يؤكد انتشار المتسولين في الأسواق، أن أبا العباس السبتي اعتاد على الجلوس في أسواق مراکش لحض الناس على الصدقة، وتوزيع القدر الذي جمعه عليهم^(١٥).

وثمة من المتسولين من جبلوا على الالتجاء إلى أبواب المنازل، والسؤال عن حاجتهم. ذكر ابن الزيات^(١٦) في هذا المعنى أن أبا العباس السبتي لم يستسغ في إحدى الليالي تناول العشاء الذي قدمه له أهله بسبب سائلة وجدها أمام باب داره دون عشاء.

واعتاد بعضهم على إخراج الطعام للمحاييج الذين قصدوا أبواب

(١٢) ابن الزيات : م. س. ص : ٢١٥.

(١٣) المازوني : م. س. ص : ٢٦٤.

(١٤) ابن الزيات : م. س. ص : ٢٨٨ ترجمة ١٣٠.

(١٥) ابن الزيات : « أخبار أبي العباس السبتي ». نشره أحمد التوليق على هامش كتاب

«التشوف » لابن الزيات ص : ٤٥٢.

(١٦) نفسه، ص : ٤٦٦.

منازلهم حتى صار ذلك سنة وتقليداً، ولا غرو فإن أبا يعقوب يوسف بن أحمد أحد أعلام الحقبة موضوع الدراسة «كانت عادته أن يخرج للسائل الطعام»^(١٧).

أما متسولو الأندلس، فقد نحوا منحى آخر، إذ كانوا يقومون بجولات في الطرقات، وينشدون مقاطع من الأغنيات الشعبية أو الزجل، كسبا لعطف ورحمة المارة^(١٨).

في حين سلك المتسولون في بعض المدن المغربية نهجاً آخر، إذ استغلوا المواسم والأعياد الدينية لاستدراار عطف الناس. ففي فاس، يذكر التميمي^(١٩) في ترجمة أحد الزهاد، أن والده خرج في عيد عاشوراء قاصداً المسجد الجامع، فرأى جماعة منهم يتضرعون جوعاً، ويستجدون المارة، وقاصدي المساجد في هذا اليوم الديني، مما يعكس حرصهم على استغلال «المقدس» لتمرير خطابهم الاستعطافي.

وتعوزنا المعلومات الكافية للوقوف على مدى استجابة الرعايا لاستجداءاتهم، باستثناء بعض الأمثلة الشعبية التي عبرت عن شعور العامة تجاههم، ومنها يفهم أن هؤلاء «وعوا» أن ظاهرة التسول كانت «حرفة» لها قواعدها وأسلوبها الخاص^(٢٠)، مما جعلهم يتخذون أحياناً أسلوب الحيطة

(١٧) نفسه، ص: ٤٠٥ ترجمة ٢٢٦.

(١٨) بالنيثا: «تاريخ الفكر الأندلسي»، ص: ١٦٠.

(١٩) «كتاب المستفاد في مناقب العباد» (مخطوط) ص: ٢٩.

(٢٠) قالت أمثال العامة: «إذا اتبلت بالسمى قصد الديار الكبار» انظر: مقداد عبد الرحيم. أمثال العامة وحكمها في الأندلس منكتاب «حدائق الأزهري» لابن عاصم الأندلسي الغرناطي. مجلة التراث الشعبي، صيف ١٩٨٨، ص: ١٠٢.

والحذر من بعض السائلين، بل الامتناع عن تقديم أى مساعدة للقادرين منهم على العمل، وهذا ما يفسر قول ابن سعيد^(٢١) عن سكان الأندلس أنهم «إذا رأوا شخصاً قادراً على الخدمة يطلب سبوه وأهانوه».

بيد أن كتب المناقب والتصوف تكشف - بجلاء - أن شريعة المتصوفة تعاطفوا مع الفقراء والمتسولين، وحسبنا أن المتصوف الزاهد أبو عبد الله التاودى أثر سائلاً فتصدق عليه بثيابه، وبقي دون ملابس^(٢٢). وتذكر رواية منقبية أن متصوفاً تصدق بميزره على سائل جاء يستجديه^(٢٣). وفي السياق نفسه ، أورد ابن الزيات^(٢٤) في ترجمة أبي شعيب أيوب بن سعيد الضهاجى أن متسولاً وقف عليه، واشتكى له مرضه وفقره وكثرة عياله، فطلب من أحد مريديه أن يحسن إليه، ولعل هذا النص يكشف أسلوب الاستجداء، الذى عول على الجانب الإنسانى والعاطفى من خلال الشكوى التى كانت تعتمد على عدة عناصر مثل الفقر والمرض وكثرة العيال.

وليسأورنا شك فى أن ظاهرة التسول عرفت انتشاراً كذلك بين النساء، فقد ورد فى ترجمة أبي إسحق الأندلسى أنه اشترى مع مريديه

= وقالوا أيضاً : «بطل من سما وأهترق» مثل رقم ٢٧٧ انظر : الزجالي : رى الأوام
ومرى السوام فى نكت الخواص والعوام، تحقيق الأستاذ محمد بن شريفة، طبعة فاس
١٩٧٥ ج ١ ص : ٢٦٢.

(٢١) انظر هامش رقم ٧.

(٢٢) ابن الزيات : م. ص. ص : ٢٧٤ ترجمة ١٢٠.

(٢٣) التميمي : م. ص. ص : ١٣٦.

(٢٤) التصوف ص : ١٩٠ - ١٩١ ترجمة ٦٢.

طعاماً للعشاء، فإذا بمتسولة تشكو ما ألم بأبنائها من جوع، فآثرها
بالطعام المذكور^(٢٥)، مما يعكس ألوان الحرمان التي عانت منها المرأة،
وخصوصاً تلك التي فقدت زوجها، فاضطرت إلى احترام مهنة التسول.

ومما يعكس صحة قاعدة تجاوب المتصوفة مع المتسولين أن أحدهم
جمع خلال مجاعة عصفت بالمغرب سنة ٥٣٥ هـ كل السائلين والفقراء «فكان
يقوم بمؤننتهم، وينفق عليهم ما يصطاده من الحوت وغيره إلى أن أخضب
الناس»^(٢٦).

ولم يدخر كافة المتصوفة الآخرين وسعاً في إمداد المتسولين
بالصدقات، بل إن الموسرين منهم بذلوا لهم بسطاء كل ما ملكت أيديهم،
فأبو العباس أحمد بن محمد بن يوسف من أهل سلا «كان ذا مال فتصدق
بجميعه»^(٢٧).

واستغل الوالي الزاهد أبو الحجاج يوسف بن موسى الكلبى ما بعث
إليه الأمير المرابطى على بن يوسف من أموال «فلم يخرج إلى أغصان من
مراكش حتى فرقه على المساكين»^(٢٨)، وكان متصوف آخر يجمع ما يلفظه
البحر من مباح الطعام فيبيعه ويشتري بثمنه خبزاً، ويمسك خبزتين
ويتصدق بالباقي على المساكين^(٢٩).

(٢٥) نفسه، ص : ٣١٠ ترجمة ١٥٤.

(٢٦) نفسه، ص : ١٨٣ ترجمة ٥٩.

(٢٧) نفسه، ص : ١٦٥ ترجمة ٤٨.

(٢٨) المازنى : م، س، ص : ٢٢٢ - ٢٢٣.

(٢٩) نفسه ص : ٢٣٦.

وتذكر بعض المصادر المنقبية أن المتصوف أبا يعزى، كان إبان اشتغاله بالرعى، يقبض من أرباب المواشى رغيفين كل يوم، فيمسك رغيفاً واحداً، ويتصدق بالثانى على رجل منقطع فى المسجد، وبعد ذلك انقطع رجل آخر، فآثره على نفسه بالرغيف الثانى^(٢٠). وبعد أن امتلك أرضاً للتعيش بها صار يتصدق على الفقراء بتسعة أعشار، ويحتفظ لنفسه بالعشر فحسب، ويقول : «إننى أستحي أن أمسك تسعة أعشار، وأصرف العشر للمساكين، فإن هذا من سوء الأدب مع الله عز وجل»^(٢١). ولشدة إيثار بعض المتصوفة، كان أحدهم يجرد أولاده من الثياب، ويعطيها لابناء المحايير والمتسولين^(٢٢). وعن القرائن الأخرى التى تعكس ما حظى به المتسولون من عطف المتصوفة، أن أبا إبراهيم إسحاق بن محمد الهزرجى «كان يسأل عن الأيتام وأولاد الفقراء فيكسوهم»^(٢٣). كما أن أحد المتصوفة جمع فى عام مجاعة قدرًا هاماً من المال من أعيان مدينة بجاية ثم فرقه على مجموعة من المتسولين، «واشتري ما يقوم بهم من الطعام، وجعل قيمياً يقوم بهم، وأغناهم عن السؤال»^(٢٤).

(٢٠) ابن الزيات : م. س. ص : ٢١٦ ترجمة ٧٧.

(٢١) ابن سعد : « النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب » (مخطوط) ص : ١٩٤، وكذلك : ابن قنفذ : « أنس الفقير وعز الحقيير ». تحقيق محمد الفاسى وأبواب فور طبعة الرباط ١٩٦٥، ص : ٢٥.

(٢٢) العبدونى : « يتيمة العقود الوسطى » (مخطوط) ص : ٤١٨.

(٢٣) نفسه، ص : ٤١٨.

(٢٤) ابن الزيات : م. س. ص : ٤٢٩ ترجمة ٢٥٦.

ويقدم أبو العباس السبتي النموذج الأمثل لتعاطف هذا القطاع الاجتماعي مع المتسولين وكافة الفقراء والمحتاجين، وحسبنا أنه «كان رحيماً عطوفاً على المساكين واليتامى والأرامل»^(٣٥). بل كان من أكبر الدعاة إلى تثبيت قيم الرحمة والإحسان داخل المجتمع، فقد أجمعت المصادر على أن مذهبه مبني على عدم تكديس الأموال في يد الأغنياء، وضرورة بذلها بسخاء للفقراء، وقرن ذلك بشعائر العبادة^(٣٦). وكان كلما أتاه رجل ملتمساً «بركته» يقول له تصدق ويتفق لك ما تريده»^(٣٧). وكان يرى أيضاً أن سبب انحباس المطر وحدوث القحط والمجاعات، يرجع إلى بخل الناس وعدم إحسانهم للمتسولين^(٣٨).

وإذا كان تعاطف المتصوفة مع هؤلاء مسألة لا يرقى إليها الشك، فإن موقف السلطتين المرابطية والموحدية ظل سلبياً. فليس ثمة إشارة واضحة

(٣٥) ابن الزيات : أخبار أبي العباس السبتي (مخطوط) ورقة ١٩٣ ظهر.

(٣٦) يعتبر أبو العباس السبتي رفع المؤمن يديه في تكبيرة الصلاة بأنها تعني تخليه عن كل شيء لله، وعدم الاحتفاظ لنفسه بالقليل أو الكثير. كما يفسر الركوع بالمشاطرة في كل شيء. أما السلام في نهاية الصلاة فتعني في نظره الخروج عن كل شيء وتسليمه لله تعالى. وتحدث عن فرائض الصلاة ومستناتها ومستحباتها انطلاقاً من هذه الرؤية. فتحية المسجد بركعتين تعني أن المنحني يضع أعضائه الذي هو الوجه على الأرض، ويمثل وجهه ماله الذي هو أكثر الأشياء. انظر التفاصيل عند ابن الزيات : أخبار أبي العباس السبتي (مخطوط) ورقة ٢٠٧ وجه.

(٣٧) نفسه، ص : ٦٠.

(٣٨) التتبعي : كتاب نيل الابتهاج بتطريز النيباج. طبعة بيروت (نون تاريخ) ص : ٦٠.

إلى أى محاولة قامت بها لاستئصال شائقة ظاهرة التسول، أو إيجاد حلول ناجحة لها. ومن ثم بقيت قيم الرحمة والإحسان من جانب الرعايا تجسد الحل الوحيد للتخفيف من بؤس هذه الفئة الاجتماعية، لكنه كان حلاً على حساب مبدأ تحقيق العدالة والمساواة، والصدقة على المتسولين تعكس فشل وعود الدعوتين الإصلاحيتين المرابطية والموحدية فى محو آثار الفقر وتحقيق العدالة الاجتماعية. كما أن رجحان كفة الرحمة والإحسان على حساب مبدأ العدالة والمساواة، هو فى حد ذاته اعتراف ضمني بطبيعة التفاوت فى الفقر والغنى داخل المجتمع، ولعل هذا ما أضعف «الوعى» الطبقي عن طريق تخفيف الضغط على المتسول الذى اضطر إلى التخلي عن كفاحه أو النقمة على أوضاعه ما دامت الصدقة والإحسان يخففان عنه بعض مصاعد الحياة.

صفوة القول إن التسول جسد ظاهرة اجتماعية خطيرة فى عصر المرابطين والموحدين، وازدادت تجديراً بسبب الأزمات والمجاعات التى اجتاحت المغرب والأندلس. وقد تبين أنها شكلت «حرفة» لها قواعدها وأسلوبها الخاص، وأنها انتشرت بين الرجال والنساء على السواء. ولم يستطع المرابطون أو الموحدون أن يجتثوا جنورها، مما يعكس فشلهم فى تحقيق مبدأ العدالة الاجتماعية الذى رفعوه شعاراً فى أيديولوجيتهم الإصلاحية. وإذا كان هذا البحث المتواضع قد أثار الغبار حول هذه الظاهرة الاجتماعية المسكوت عنها، فإن صاحبه لا يزعم الحسم فيها فى هذا المجال الضيق، بقدر ما يسعى إلى تحفيز الباحثين لإثارة تساؤلات أخرى حولها، وتوسيع رقعة البحث حتى تنصف فئة اجتماعية حرمت من موارد الرزق، ومن الدخول إلى التاريخ...

الفصل الثامن

العوام في مراكش خلال القرن السادس الهجري
نموذج من تاريخ المستضعفين
في حواضر المغرب الإسلامي

على كثرة ما كتب حول مراكش^(١) فإن معظم الدراسات الحديثة غيّبت تاريخ العوام في هذه المدينة، رغم الدور الطلائعي الذي لعبه هؤلاء في رسم معالم تطورها، وتشكيل مسارها التاريخي.

ومن نافلة القول، إن الإنتاج الأجنبي عمد - عن قصد - إلى تهميش هذه الفئة وطمس دورها، لارتباط المد الشعبي آنذاك بحركة التحرر، فضلا عن اقتصار الأبحاث إبان المرحلة الاستعمارية على ما يخدم مصالح التوجهات الكولونيالية^(٢).

غير أن مثل هذا الغياب في الإنتاج الوطني نقطة يجب الوقوف عندها، لأنها - فيما أزع - تشكل ثغرة لم يتم تجاوزها بعد، وهو أمر راجع في تقديرى إلى شحة النصوص، وتناثرها بين أمهات المصادر فضلا عن ندرة المصنفات التاريخية المونوغرافية الخاصة بمدينة مراكش خلال العصرين المرابطى والموحدى^(٣) ناهيك عن كون قسط وافر من مصادر تاريخ المغرب العام لذات الحقبة قد عفا عنه الزمن^(٤).

(١) ثمة دراسات كثيرة ومتنوعة حول مدينة مراكش وتاريخها أهمها :
Deverdun : Marrakech Des Origines à 1912. Rabat 1959.

(٢) ارتبطت أغلب الأبحاث حول مراكش في العهد الاستعماري بالمصالح العسكرية والسياحية.

(٣) إذا كانت بعض المؤلفات حول مراكش قد خصصت للحقبة الحديثة والمعاصرة، فإن نظيرتها في العصر الوسيط تعد قليلة جداً انظر في هذا الصدد : ابن سودة : دليل مؤرخ المغرب الأقصى طبعة البيضاء ١٩٦٠ ج ١، ص : ٣٦.

(٤) من بين المصادر الضائعة الراجعة إلى عصرى المرابطين والموحدين نذكر على =

وقد سبق أن أبرزنا في دراسات سابقة^(٥)، الخلفيات الفكرية والاجتماعية التي كانت وراء تهميش طبقة العوام، لا نرى ضرورة الخوض فيها من جديد، إلا أن ذلك لا يحول دون التأكيد على أن هذه المعضلة تعزى أساساً إلى عجز مؤرخي العصر الوسيط عن الرؤية الواقعية لمسار حركة التاريخ الاجتماعي، والنظر إلى التاريخ عمومًا على أنه تراكمات حديثة للعصور والأشخاص والدول، دون تفهمها في تفاعلاتها المتبادلة التي تنتظمها لتشكّل منها ظاهرات شمولية، وهذا ما يفسر عدم حضور العوام في المصادر المغربية، باستثناء إشارات شاحبة وردت بكيفية عفوية على رؤوس أقلام المؤرخين، ولكنها إشارات تزخر بالتشويه والتحريف، وتنطق بالعداء والسافر والمقت والحقد الدفين.

ونعتقد أن تعامل المؤرخين مع العوام لا يعزى إلى موقفهم «السياسي» فحسب بل يرد كذلك إلى المكانة التي احتلها هؤلاء في المخيلة الاجتماعية - «فالعوام» في هذا المخيال هم سواد الناس الذين لا يملكون السلطة، ويعيشون في عالم له أبعاده الفكرية والدينية التي تتدنى عن

= سبيل المثال : «الأنوار الجلية في أخبار الدولة المرابطية» لابن الصيرفي وكتاب «المقتبس في أخبار المغرب وفاس والأندلس» لأبي عبد الله بن حماد السبتي «والمغرب في محاسن أهل المغرب» لأبي اليسع بن عيسى بن حزم «والمغرب عن سيرة ملوك المغرب» لمؤلف مجهول. انظر مزيداً من التفصيل عند محمد المنوفي : «المصادر العربية لتاريخ المغرب» ج ١ طبعة البيضاء ١٩٨٣ ص : ٢٧، ٤٨، ٥٥.

(٥) ورد ذلك في بحث شارك به كاتب هذه السطور في مؤتمر اتحاد المؤرخين العرب المنعقد ببغداد بتاريخ ٢٧ / ٢٩، ديسمبر ١٩٨٧.

مستوى عالم «الخاصة»، ومن ثم فإن إهمالهم وتهميشهم يظل مسألة مشروعة حسب هذه النظرة الضيقة.

ونحن لا نناقش مدى صحة أو زيف هذا الموقف، ولا نحاكم مؤرخ العصر الوسيط انطلاقاً من جهاز مفاهيمي معاصر، إلا أن من حقنا أن نتساءل : هل كان ثمة مبرر لتغييب نور العوام في تاريخ مراكش.

لا يمكن للباحث المنصف إلا أن يتأسف لكون هذه الطبقة الاجتماعية لم تخلف لنا أثراً نستعين به لإمالة اللثام عن ذلك الدور، وكشف النقاب عن أوضاعها. وفي ذات الوقت عليه أن يتخذ الحيطة والحذر من المواقف الرسمية للمؤرخين، ويبقى التجازؤ إلى المصادر الدفينة من كتب الطبقات والتراجم والنوازل والحسبة وغيرها، أهم الأدوات التي يعول عليها لاستقراء مآلته ورؤية حقيقة هذه الطبقة.

والواقع أنه ما يكاد المرء يتحرر من المؤلفات الرسمية، حتى يجد نفسه أمام حقيقة الدور الطلائعي الذي لعبه العوام من أبناء المجتمع المراكشي، ولا غرو فإن بناء مراكش ذاتها أم يكن ليتم لولا تضافر طاقاتهم العضلية، وكدهم النؤوب، حتى أن مؤرخاً^(٦) اعتبر مساهمة الأمير المرابطي يوسف بن تاشفين في «العمل في الطين» مع من أسماهم بالخدمة - مشيراً إلى البنائين - حسنة من حسناته التي سجلها له بفخر واعتزاز، وهو أمر يفصح بكيفية غير مباشرة عن دورهم في بنائها، واحتيازهم قصب السبق في هذا العمل المشرف.

(٦) ابن أبي زرع : «الأنيس المطرب» طبعة الرياط ١٩٧٢ ص : ١٢٨ ويذكر أن «يوسف بن تاشفين كان يشاركهم صلهم تواضعاً منه».

وعلى اكتاف العوام كذلك، امتدت الدولة المرابطية لتفنى بظلالها ربوع المغرب والأندلس، حيث كانت الحملات التوحيدية والجهادية تنطلق من مراكش التي وجدت فيها أعداد هائلة من الجنود المتطوعة^(٧).

ولا سبيل إلى الشك في أنهم شكلوا كذلك الطاقة المحركة لإنتاج الخيرات المادية للمدينة، ولعل وجودهم في الأسواق والمصانع والمزارع - كما سنبين - ينهض قرينة على الدور الرائد الذي قاموا به، مما يعطى مشروعية إخراجهم من ركाम النسيان، وبالتالي استجلاء معالمهم وأوضاعهم^(٨).

ولا يخامرنا شك في وجود علاقة وثيقة بين قيام الدولة المرابطية وبناء مراكش ونمو طبقة العوام، إذ ما كاد يمر على تأسيس المدينة مدة يسيرة، حتى أصبحت العاصمة الجديدة كمدينة كبرى تعج بالأسواق والمصانع، واتجهت الهجرات الأندلسية صوبها بعد أن خيم عليها مناخ الاستقرار السياسي، فتما عدد العوام إلى أن بلغ مائة ألف كانون إذا ما صدقنا رواية الوزان^(٩). وقد شمل هذا الرقم خليطاً من جماهير قبائل متعددة يحددها الإدريسي^(١٠) في قبائل نفيس وبنو يدفر ودكالة ورجراجة وزودة ومسكورة ومزرجة.

(٧) المراكشي : « المعجب في أخبار المغرب طبعة الدار البيضاء ١٩٧٨ من : ٣٤٣.

(٨) المرجع السابق - من ٣٤٨.

(٩) وصف أفريقيا، ج ١، طبعة الرباط ١٩٨٠ من : ١٠٠.

(١٠) صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس طبعة ليدن ١٨٩٤ من : ٤٥.

ثم جاء المد الموحدي ليعطى لمراكش زخماً جديداً ويجعل «العامّة» في واجهة الأحداث بعد أن شجع الخلفاء الموحدين الصناعة والتجارة، ووفروا الخدمات والحرف الدقيقة. وإذا كنا لا نملك إحصائيات حول السكان وهم السواد الأعظم من العوام، فإننا نفترض أن عددهم يكون قد ارتفع نتيجة العوامل الأنفة الذكر، وتحول التوتيرة السكانية وسرعة إيقاعها في مراكش، مما أهلهم لكي يلعبوا أدواراً متنوعة.

ويمكن تمييز بعض أصنافهم من خلال ما تركته لنا المصادر، ويأتي في مقدمتهم شريحة الصناع الذين تميزوا بمهارتهم وإبداعهم حتى أن الخلفاء الموحدين كانوا يطلبون من حدادي مراكش أن يصنعوا لهم القيود الخاصة بتكبير السجناء^(١١)، بل مما يدل على حذقهم ومهارتهم أن الخليفة الموحدي أبا يعقوب طلب من الصناع أن ينقشوا في سيفه عبارات يخلد فيها اسمه فتم له ذلك^(١٢). كما كانت لهم اليد البيضاء في جعل قصر الصالحة آية من الفن والروعة^(١٣).

وإذا كان إتقان عملهم وحضور عبقريتهم مسألة لا يرقى إليها الشك، فإننا لا نعرف بعض التفاصيل حول وضعيتهم، وإن كان يلوح أنهم تمتعوا بمكانة مستحسنة إبان ازدهار الدولة الموحدية بدليل الراجح الصناعي الذي

(١١) البيهقي : «أخبار المهدي بن تومرت» طبعة الرياط ١٩٧١ ص : ٧٩.

(١٢) ابن عذاري : «البيان» المغرب القسم الخاص بالموحدين طبعة البيضاء ١٩٨٥ ص : ١٠٠ والعبارة التي طلب من الصناع نقشها هي : «لأمير المؤمنين بن أمير المؤمنين».

(١٣) ابن عذاري : م. س. ص : ١٧٤.

ساد مراكش فى تلك المرحلة حتى أن ابن سعيد^(١٤) شبهها ببغداد، فضلاً عن تمتعهم بالإعفاءات الضرائبية، إلا أنه من الراجح أن اليد العاملة المجلوبة من الأندلس^(١٥) حالت دون ظفرهم بنصيب الأسد من الامتيازات التى وفرتها هذه الوضعية، ولعل هذه «المزاحمة» هى التى جعلت بعض صناع مراكش يحترفون صناعات متواضعة كصناعة القنور للتعيش بها^(١٦) هذا فى الوقت الذى ظلوا يعانون من ثقل الضرائب فى العصر المرابطى كما تكشف ذلك بعض المصادر^(١٧).

أما البناؤون فلم يكونوا فى وضعية مريحة كما يستشف ذلك من خلال كتب المناقب والتصوف، فقد كان يزج بهم فى مكان يدعى «الموقف»^(١٨)، حيث يتقدم كل راغب فى الاستئجار، وينتظر من يستخدمه فى أعمال البناء، وإذا ما حاله الحظ فى إيجاد من يستأجره، فإنه غالباً ما كان يتعرض للمعاظلة فى أداء أجره، وهو ما حدث لرفيق أبى العباس السبتي حين دخل مراكش فى بداية الدولة الموحدية، فتقدم لإصلاح بنيان أحد

(١٤) المقرئ : نفح الطيب ج ٢، طبعة بيروت ١٩٦٨ ص : ١٥٢.

(١٥) ن.م. ص المذكورة.

(١٦) ابن الزيات : كتاب «التشوف لرجال التصوف» طبعة الرباط، ١٩٨٤ ص : ٤١٤.

(١٧) الأديسى : م.س ص : ٤٥، ومن الأكيد أن كثرة الضرائب فى التى جعلت قاضى الحرية يحتج لدى يوسف بن تاشفين ويطلب منه أن يقسم أن لا يوجد فى بيت المال درهم.

(١٨) حين وقف أبو العباس السبتي المتصوف المشهور على مشارف مراكش طلب منه خديمه السماح له بدخول مراكش طلباً للرزق من حرفة البناء، فدخل المدينة وبقي ينتظر فى الموقف. وهذه الكلمة لازالت مستعملة إلى الآن.

المنازل، وحينما أتم عمله ماطله صاحب المنزل في أداء الأجرة، فرجع خاوي الوفاض^(١٩) وتحدثت النصوص عن بعض الأخطار التي تعرض لها البناؤون مثل سقوط الجير على اليدين والأرجل وهو ما حدث للرقيق المذكور^(٢٠).

وفي الأسواق تظهر حرف أخرى احترقها العوام كحرفة الدلالة في السلع^(٢١) أو الخياطة^(٢٢). وبصدد هذه المهنة يمكن القول أنها لم تكن تف بأبسط الحاجيات لصاحبها، إذ تذكر بعض الروايات أن أحد الخياطين استجاب لأبي العباس السبتي في التبرع بدينار لأحد الفقراء، غير أنه اشتكى بفقره، وأنه لم يملك سوى ذلك الدينار^(٢٣). كما كان هناك الباعة المتجولون^(٢٤) الذين لا نعرف عنهم الشيء الكثير. ولا يساورنا شك في بعض النزاعات التي تقوم بين العوام، خاصة في مجال البيع والشراء^(٢٥). وتظهر نصوص أخرى حرفاً شتى كالبوابين أو خدمة المنازل حيث تكثر الإشارات أحياناً إلى الخادومات اللاتي يعملن في بيوت الأرستقراطية^(٢٦). وهناك أيضاً

(١٩) مؤلف مجهول : مناقب الشيخ أبي العباس السبتي (مخطوط) ورقة ١٥٦ ظهر.

(٢٠) نفس المصدر والصفحة.

(٢١) ابن الزيات : م. س. ص : ٣٩٣ ويذكر أن أبا علي حسين بن عبد الله صار يحترف دلالاً في قيسارية مراكش.

(٢٢) نفسه ص : ٢٩٥.

(٢٣) مؤلف مجهول : مناقب الشيخ أبي العباس السبتي : ورقة ١٠٢ (مخطوط) .

(٢٤) ابن الزيات : م. س. ص ٢٥٩ ويذكر في ترجمة أبي محمد عبد الواحد بن تومرت الهسكودي أنه كان يبيع الباقلا ويحمله على رأسه في سوق مراكش.

(٢٥) النشريسى : المعيار المغرب : ج ١٠ طبعة بيروت ١٩٨١ ص : ٢٣.

(٢٦) المصدر السابق.

الجنود الذين قذفت بهم ظروف العيش إلى مراکش لكسب معاشهم في المساهمة في الحروب وقد عدهم المراكشي^(٢٧) بعشرة آلاف نفس في العصر الموحدى كما يرد ذكر الجنانين وهم عامة المزارعين الذين كانوا يشتغلون في أجنة وبساتين الأرسنقراطية، وقد كانوا يعانون من ظروف طبيعية مجحفة تتمثل بالخصوص في هبوب الرياح الشرقية التى أعاقت عملهم الإنتاجى^(٢٨).

أما من لم يسعفه الحظ في إيجاد حرفة ما، فإنه كان يلجأ إلى الغصب واللصوصية^(٢٩). ويبدو أن اللصوص في مراکش كانوا ينتمون إلى أصول اجتماعية فقيرة مظلومة نشأت من التحولات التى عرفتتها المدينة وزيادة الترف والاستهلاك وارتفاع الأسعار، وهى تطورات خلقت طبقات اجتماعية عاجزة عن كسب رزقها، فاقعة على الأوضاع، مما حدا بها إلى 'احتراف أعمال اللصوصية'^(٣٠).

والى جانب هؤلاء الذين فتح أمامهم بريق من الأمل في معاركة الحياة، وجد من عوام مراکش من لم ييتسم لهم الحظ، فلم يجنوا حرفة يرتزقون بها، ولذلك دخلوا في عداد الفقراء والمساكين، والواضح أن الفقر

(٢٧) المعجب : ص ٤٨٣ - ١٠٦.

(٢٨) ابن سعد : النجم الثاقب ص : ١٣١ (مخطوط ٢٦) مؤلف مجهول : مناقب الشيخ أبى العباس السبتي ورقة ١٠٦.

(٢٩) ابن الزيات : أخبار أبى العباس السبتي ص : ورقة ٢٠٦ من الوجهين (مخطوط).

(٣٠) ابن الزيات التصوف ص : ٢٩٣ - ٢٣٤ ويذكر ترجمة أبى على حسن بن عبد الله المعروف بابن يابو أنه تعرض في مراکش لعملية اغتصاب فرسه وثيابه.

الذى شكل ظاهرة اجتماعية فى عاصمة المرابطين ثم الموحيدين بعدهم، أثار انتباه بعض الحكماء، من أمثال أبى العباس السبتي، فجعله منطلق فلسفة اجتماعية.

لقد أصبحت مراکش تعج فى القرن السادس الهجرى بجيوش من العاطلين والمحتاجين ولعل ذلك كان وراء ظهور المتصوفة الذين وجهوا كل همهم لمساعدة هذه الفئة المتضررة. ويخبرنا فى هذا الصدد ابن الزيات^(٢١) بأن أحد المتصوفة ويدعى أبا الحجاج الضرير تلقى مبلغاً مالياً من أحد الأمراء المرابطين، فلم يخرج من مراکش «حتى فرقه على المساكين». وكانت «الفتوح» وهى نوع من الإحسان اشترطه أبو العباس السبتي المذكور على كل من أقبل عليه يستوهب دعواته تصب فى هذا الاتجاه. وحسبنا أنه كان يقصد به التصديق «على سبيل الله لمن ظهره عريان، وكبده جيعان، وعينه ساهرة من الدين»^(٢٢). بل إن هذا المتصوف كان ينادى فى أسواق وطرقات مراکش مطالباً الناس بالتبرع على المحتاجين^(٢٣). ومن الأمثلة التى يمكن أن نسوقها كدليل على انتشار الفقراء فى هذه المدينة هو أن رجلاً وضعت امرأته فلم يجد ما يعون به مولوده الجديد^(٢٤). وذكر ابن الزيات^(٢٥) رواية مؤداها أن رجلاً آخر أصابته فاقة فظل يومين دون أكل إلى أن أجبر على

(٢١) كتاب «التشوف» : ص ١٠٦.

(٢٢) مؤلف مجهول : «مناقب الشيخ» ورقة ١٠٢.

(٢٣) المرجع والورقة نفسهما .

(٢٤) م. س. ورقة ١٠٣ ظاهراً.

(٢٥) «التشوف» ص : ٤٠٥.

رهن لباسه لشراء رغيفين، وكانت قساوة البرد تضر ببعض الفقراء فتحرّمهم من النوم^(٣٦) ووصلت الفاقة ببعض الأسر المراكشية إلى الاقتصار فى طعام سحورها خلال شهر رمضان على الخبز^(٣٧) فحسب، ولعل هذا ما يفسر انتشار ظاهرة التسول كما يتضح ذلك من خلال بعض النصوص^(٣٨). وتدخل شريحة المتصوفة والزهاد ضمن طبقة العوام، فعلى الرغم مما تورده بعض الروايات حول تبرّعهم على بعض الفقراء، فإن ذلك لم يكن سوى هبة وهبت لهم. وحسبنا دليلا على فقرهم أن أحد المتصوفة ويدعى أحمد ابن محمد الغرفى لم يوجد عنده بعد وفاته ما يكفى به^(٣٩).

وتندرج ضمن طبقة العوام كذلك شريحة الرقيق التى تكونت من أسرى الحروب، خاصة عندما نجحت حركة الموحدين من اجتثاث جنود المرابطين والسيطرة على مراكش، إذ حول الأحرار إلى عبيد «وبيعوا ببيع الأسرى المشركين هم ونساقهم ودراريهم»^(٤٠). كما تكونت من أسرى الحروب مع القبائل الثائرة. وفى هذا المجال يذكر البيذق أنه فى أوائل النوبة الموحدية سيقّت بعض الغنائم، إلى مراكش وبيعت بباب الشريعة الكزوايات والمطويات، وتحوى شريحة الرقيق كذلك أسرى الحروب مع التصارى، إذ

(٣٦) ابن الزيات : «أخبار أبى العباس السبتي» ورقة ٢٠١ وجه.

(٣٧) مؤلف مجهول : م. س. ورقة ١٠٣ وجه.

(٣٨) انظر من هذا الكتاب.

(٣٩) ابن الزيات م. س. ص :

(٤٠) أخبار المهدي بن تومرت ص : ٧٧.

بلغ عدد أسرى الزلافة خمسين ألف أسير قادمهم يوسف بن تاشفين إلى
مراكش على ظهور الجمال^(٤١). وفي سنة ٥٣٢ هـ عاد الأمير المرابطي
تاشفين ابن علي من الأندلس محملاً بستة آلاف سبية دخل بها العاصمة^(٤٢)
هذا فضلاً عن بعض السود الذين قادمهم حظهم التمس إلى مراكش^(٤٣).

وينقل الونشريسي^(٤٤) بعض التوازل حول رقيق من النصارى وجدوا
في حالة تأهب للفرار نحو بلاد الإفرنجية في التخوم الأندلسية، ولما تم إلقاء
القبض عليهم استظهروا بعقود مكتوبة في مراكش تنص على أنهم اشتروا
حريتهم من أسيادهم.

وربما زاد الأمر تعقيداً حتى أصبح بعض الأحرار ينتسبون إلى
العبودية ويحتاجون إلى إعطاء دليل إثبات على حريتهم وقد رفع سيل من
هذه المسائل إلى قاضي الجماعة بمراكش^(٤٥).

ومما يدل على تنامي وضعية العبيد في هذه المدينة أن صفة العبد
كانت من أقسى الصفات الدينية التي ينعت بها المرء^(٤٦).

ورغم أن النصوص لا تسعفنا في تكوين رؤية واضحة عن العبيد،
فليس من المستبعد أن يكونوا قد عوملوا معاملة تشيئية، ولدينا نص يذكر

(٤١) الزياتي : « بقية الناظر » (مخطوط) ص : ١٢١.

(٤٢) ابن أبي نديع : م. س. ص : ١٦٤.

(٤٣) نفسه ص : ١٤٠.

(٤٤) المعيار ج ٢، ص : ١٧٩.

(٤٥) نفسه ص : ٥١٤.

(٤٦) نفسه ص : ٥١٤، ٥١٤.

أن الخليفة الموحدي يعقوب المنصور، عندما أراد الزيادة في بنیان مراكش،
كلف العبيد بهدم السور القديم، وما علينا إلا أن نتصور هذه المهمة
الشاقة^(٤٧).

وحتى المعلمين بحكم وضعيتهم المادية يمكن إدراجهم كشريحة من
طبقة العامة، إذ كانوا يعيشون وضعاً لا يحسنون عليه، فالرواتب التي كانوا
يتقاضونها لم تكن تكفيهم لإقامة الأولاد. وإذا كان الحسن الوزان^(٤٨) يذكر أن
راتب المعلم بلغ مائة أو مائتي مثقال حسب نوع الدروس التي يلقونها دون
توضيح ما إذا كانت كافية أم لا، فإن ابن الزيات^(٤٩) يذكر في نص آخر أن
أبا العباس السبتي الذي درس بأحد الفنادق خصص له رسم من بيت المال،
ولكن من خلال تصفح حالته الاجتماعية يتبين أن هذا الراتب تميز بالهزلة،
بل إن أجرة معلمي الكتاب تنهض دليلاً على الفقر المدقع الذي عانوا منه
حتى أن أحدهم وضعت زوجته قلم يجد قط ما يسعفها، وظل يوماً كاملاً
ينتظر عطف آباء الصبيان عليهم يقدمون له ما يرتزق به، ناهيك عن الديون
التي تذكر نفس الرواية أنه كان يرزح تحت وطأتها^(٥٠).

ولم يكن طلبة الحضرة بمراكش في وضعية مريحة إلى درجة أنهم

(٤٧) ابن عذارى : م. س. ص : ١٥٣ . ١٥٤ .

(٤٨) الوزان : م. س. ص : ١٠٤ .

(٤٩) أخبار أبي العباس السبتي ورقة ١٩٥ وجه .

(٥٠) مؤلف مجهول : من مناقب الشيخ و ١٠٠ ظهر .

أثاروا انتباه الخليفة عبد المؤمن الذي وصفهم بأنهم «عرايا ضعفاء»^(٥١) فاقترض مبلغاً من بيت المال ليجبر حالتهم.

ولاشك أنه وجدت أصناف أخرى من العوام في مراكش، غير أن النصوص التي بين أيدينا لا تسمح لنا بذكرهم أولاً ولولا ومن المفيد أن نذكر أنهم عرفوا مشاكل متباينة وتعرضوا لحن يمكن تلخيصها من خلال ما تزودنا به بعض المصادر.

فخلال عصرى المرابطين والموحدين عانى عوام مراكش من كوارث طبيعية وبشرية أثرت سلباً عليهم، وترد في هذا الصدد بعض الأخبار حول السنوات العجاف التي تمخض عنها قحط شديد فتك بالزرع والضرع، ففي عهد يعقوب المنصور ضرب الجفاف مدينة مراكش، مما جعل الخليفة المذكور يبادر إلى مطالبة الناس بالخروج للاستسقاء، وغالباً ما أعقب كل قحط مجاعة تعصف بأرواح الآلاف من المستضعفين لعل أهمها تلك المجاعة التي حدثت في عهد الخليفة الموحدى الرشيد، وأثرت في حركة الأسواق، ونظرا للنتائج الوخيمة التي خلفتها على العامة في مراكش نشأتها بنصها كما أوردها ابن عذارى^(٥٢).

«لما توجه الرشيد في حركته المذكورة وخرج أمام الخلط من الحضرة تحير الناس وكثر فيهم الروع وعظمت عليهم المصيبة بإسلامهم وعدم الأقوات والمرافق ولم يبق لأحد سبب ولا لبد، ولا طارف ولا تالد، ولا ذخيرة

(٥١) ابن عذارى : م. س. ص : ٨١.

(٥٢) البيان المغرب، القسم الموحدى ص : ٢٢٥.

ولا مال ولا عقار، واستولت المجاعة على جمهور الناس ورأوا محناً يستعاذ بالله منها وانتهى المد الواحد من القمح الفحصى إلى سبعة دراهم كباراً من طبع.. السكة، وأما الدرهم الفضة فكان يصرف في نصف درهم، وكان هذا عرفاً بين السوق بالسبعة الدراهم السكة إنما تخرج من مثلي عددها، وأما أسواق المدينة في هذه المجاعة فلم يكن بها ما ينطلق عليه اسم شيء بوجه من الوجوه والحوانيت مغلقة وما بقي بها من يلبس ثوباً يساوي عشرة دراهم إلا الأطمار المتغيرة الخلقة...»

ويضيف المؤرخ نفسه موضحاً نتائج هذه المجاعة على قلة التغذية قائلاً: «إذا ظهر في السوق بعد أيام كثيرة شيء من خبز الشعير يحشر الناس عليه وأنهم لقيام ينظرون وما يصل إليه إلا الكفاة الذين لهم تجلد على الاقتحام وصبر ثم لا يعدم الذي يتوصل إليه أن يجتمع عليه العشرون وأكثر من الضعفاء والمساكين حتى ينتزعوه منه قهراً، وأما شيخ أو عجوز أو طفل أو ضعيف فانه لا يصل إلى شيء ولا على لقمة منه وسائر الأيام إنما يظهر في الأسواق ما يكرر طحنه من فيتور الزيتون وغيره فهو كان غذاء الناس لأنه كان كثيراً بالبوادي الخالية فتجلبه الضعفاء ويقتاتون منه».

وفضلاً عن المجاعات انتشرت الأوبئة والأمراض في صفوف عوام مراکش. ففي سنة ٥٧١ هـ حسب ابن أبي زرع^(٥٣)، و٥٧٢ هـ حسب ابن الأبار^(٥٤) ابتليت المدينة بوباء الطاعون، فكان الرجل لا يخرج من منزله حتى يكتب اسمه وموضعه في برامة ويجعلها في جيبه، فإن مات حمل إلى

(٥٣) الأنيس ص: ٢٦٧.

(٥٤) المختضب من تحفة القاصم، طبعة ١٩٨٢ ص: ١٠٧ - ١٠٨.

موضعه وأهله، وانتهى عدد الأموات بمراكش إلى ألف وسبع مائة رجل^(٥٥). ولعل حدة هذا الوباء ما جعل أحد المؤرخين^(٥٦) يصفه بأنه «لم يعهد مثله فيما تقدم من الأزمنة قبله». وحسب نفس المؤرخ فإن عدد الأموات وصل في كل يوم إلى مائة وتسعين شخصاً أو أكثر^(٥٧).

وفي سنة ٦٠٩هـ-٥٨^(٥٨) و٦١٠هـ-٥٩^(٥٩) وقع وباء عام في طول بلاد المغرب وعرضها فلم تنتج مراكش من شره. ولم يتم بناء المارستانات إلا في عهد أبي يعقوب المنصور الذي بنى دار الفرج^(٦٠). ولا نعتقد أنها كانت تفي بحاجيات هذه الجيوش من المرضى.

صحيح أن جل الفئات الاجتماعية كانت تقع ضحية هذه الأوبئة، إلا أن عجز الفئات المستضعفة عن مواجهة المجاعات والأوبئة جعلها الأكثر ضرراً.

وغالباً ما كانت هذه المجاعات والأوبئة تنتهي بفلاء شديد وارتفاع هاروخي في أثمان السلع الضرورية خاصة في حالة تعرض المدينة للحصارات. فخلال الحصار الذي ضربه الموحثون على المرابطين في

(٥٥) ابن أبي ذرع : م. س. ص : ٢٦٧.

(٥٦) ابن عذارى : م. س. ص : ١٢٦.

(٥٧) نفس المرجع والصفحة.

(٥٨) ابن أبي ذرع : م. س. ص : ٢٧٢.

(٥٩) «الذخيرة السنية في أخبار الدولة المرينية» طبعة الرباط ١٩٧٢ ص : ٦٤٩.

(٦٠) مؤلف مجهول : كتاب «الاستبصار» طبعة البيضاء ١٩٨٥ ص : ٢١٠.

مراكش، وصل الربيع من الدقيق إلى مثقال حشمتى ذهبى^(٦١). وعندما حاصرها الخلط ودمروا بحائرها وقطعوا مياهها، ارتفعت الأسعار وهدمت الأقوات واقتقر الناس لأبسط اللوازم، وصار الربيع الواحد من الدقيق يباع بثلاثة دنانير^(٦٢). واستمرت الحالة على هذه الصورة المحزنة «حتى كان الناس ياكلون بعضهم بعضاً»^(٦٣).

ولم تكن الطبيعة وحدها قاسية على هؤلاء، بل إن الفعل البشرى ساهم فى تردى وضعيتها فالضرائب المفروضة عرفت تفاقمًا خطيرًا خاصة فى مرحلة تدهور الدولتين المرابطية والموحدية.

ومن البديهي أن تلوث المصادر التاريخية بالصمت تجاه الضرائب المفروضة، ولكنها لحسن الحظ تذكر باعتزاز أعمال الخلفاء الذين ألغوا ما سبقهم من ضرائب، وفى ذلك إشارة صريحة إلى ما عاناه العوام من ثقلها. فبمجرد ما استقر الخليفة الموحدى عبد المؤمن بن على فى مراكش سنة ٤٣ هـ، بدأ فى إلغاء ضرائب القبالات التى سادت فى العصر المرابطى^(٦٤) وعندما دخل الخليفة الموحدى الرشيد رفع بدوره المفارم عن السكان، مما ينهض حجة على أن مرحلة الانحطاط الموحدى كانت وبالأعلى عامة المدينة^(٦٥).

(٦١) ابن عذارى : م. س. ص : ٣١٩.

(٦٢) نفسه، ص : ٣١٨ - ٣١٩.

(٦٣) نفسه، ص : ٣٢٠.

(٦٤) ابن عذارى : م. س. ص : ٣٧.

(٦٥) نفسه، ص : ٣٢٠.

وعندما تسلم المرينيون السلطة، ألغوا كل الضرائب والوظائف
المخزنية كما يقول ابن أبي زرع^(٦٦) مشيراً بذلك إلى الضرائب التي أثقلت
كاهل العامة في مراكش خلال العصر الموحدى.

أما الجغرافيون والرحالة فهم أكثر صراحة وصدقاً، فالإدريسي^(٦٧)
يوضح بجلاء أن كل صناعة كانت تفرض عليها الضرائب في عصر
المرابطين مثل سوق الدخان والصابون والصفر والمغازل بمراكش إلى أن
جاء الموحنون وألغوها.

وفي الجانب العسكرى عرف العوام محناً صعبة أثناء الحصارات
المفروضة على المدينة حتى أن مؤرخاً يذكر أنهم اضطروا إلى أكل الجيف
خلال الحصار الموحدى، وعندما فتحت، استباحات جيوش الموحدين كل
الذكور البالغين، واستمر البطش والتنكيل بهم ثلاثة أيام حتى هلك منهم
خلق كبير^(٦٨). ودام هذا السيناريو الممزن إلى أن نودى عليهم بالعفو، لكنهم
تعرضوا للأسر والسبى^(٦٩)، وابتيعت النساء^(٧٠).

أما خلال حصار مراكش من طرف المرينيين فقد نقل لنا ابن أبي

(٦٦) الذخيرة ص : ١١٨.

(٦٧) وصف أفريقيا الشمالية ص : ٧٠.

(٦٨) ابن عبد الملك : م. س. ص : ٢٢٨ - ابن خلدون : كتاب العبر ج ٦ طبعة بيروت

١٩٧٩ ص : ٢٣٢ - ابن الأحمر : بيوتات فاس الكبرى طبعة الرباط ١٩٧٢ ص : ٢٠

البندق : م. س. ص : ٦٥ الوزان : م. س. ص : ١٠٣.

(٦٩) البندق : م. س. ص : ٦٦.

(٧٠) نفسه، ص : ٦٦.

زرع^(٧١) حواراً بين سكان المدينة وأبى دبوس، وهو حوار يعكس مرارة المحنة التي عاصفت بهم. ومن المشاكل المزمنة التي تعرض لها العوام كذلك مشكل قلة الماء، مما جعلهم يعتمدون على مياه الآبار^(٧٢). وبالرغم من أن يوسف بن تاشفين قام - من أجل تزويد مراكش بالماء بحفر خطارات^(٧٣) - فإن ذلك لم يكن كافياً لمدينة أصبحت تعرف نمواً^(٧٤) مضطرباً، ولم تقل جهود ابنه علي بن يوسف أهمية في هذا الاتجاه إذ حاول بطريقته الخاصة جلب المياه من إحدى العيون. غير أن جهوده تلك اتسمت بالتواضع. ولم يتم ذلك سوى في العصر الموحدى. وقد أحدثت مشكلة الماء بعد توحيد المغرب الأندلسى وقوم موجات أندلسية إلى مراكش^(٧٥). غير أن هذه المشكلة حلت نسبياً في عهد الخليفة الموحدى أبى يوسف يعقوب الذى أرسل فى وسط المدينة ساقية جعل عليها «الساقيات لسقى الخيل والدواب واستسقاء الناس»^(٧٦).

(٧١) النخيرة ١١٧ وهذا نص الحوار : «وقالوا له : لم تقعد عن حرب بنى مرين وتجن عن لقائهم ؟ أما ترى بلادنا قد خربت وأموالنا قد نهيت وحريمنا قد سبى ؟».

(٧٢) الأبريسى : م. س. ص : ٦٨ ياقوت معجم البلدان ج ٥ طبعة بيروت ص : ٩٤.

(٧٣) حركات : « التنظيم السياسى والحربى فى عهد المرابطين » طبعة البيضاء (نون تاريخ) ص : ١١١.

(٧٤) Drevedun p. 86.

(٧٥) جلاب : «من تاريخ الماء وأساليب الري والتوزيع بمراكش، مجلة دعوة الحق ص : ١٧٨ العدد ٢٦٥ يونيو يوليو ١٩٨٧.

(٧٦) مؤلف مجهول : كتاب «الاستبصار» ص : ٢١٠.

وبالمثل لم يول المرابطون كبير عنايتهم للجانب الفلاحي لتعودهم حياة الشظف والصحراء^(٧٧)، الشيء الذي أثر سلباً على سكان المدينة.

وكما قاسى العوام من هذه المشاكل فأنهم عانوا من مشكلة أخرى لا تقل أهمية، وهي مشكلة السكن حيث أن مراكش أصبحت في عصر الموحدين تضيق بسكانها بسبب الهجرات الأندلسية إليها، وانتقال بعض القبائل بأمر من الخلفاء الموحدين للإقامة فيها، وهذا ما حدا بأبي يعقوب إلى توسيعها وزيادة في بنائها^(٧٨).

ويلاحظ أن العوام كانوا دائماً يهتمون بالتآمر مع الثوار^(٧٩)، وهذا ما يفسر تواجد السجون والسجناء بمراكش. واحسن حظهم، فإن بيعة كل أمير أو خليفة جديد كانت غالباً ما تقترن بعفو عام عن المسجونين^(٨٠).

ومن إنصاف الحقيقة والواقع القول بأن وضعية العامة في مراكش عرفت بعض التحسن في فترات ازدهار الدولتين المرابطية والموحدية، خاصة إبان عهود الخلفاء المستتيرين، وهو ما يعبر عنه ابن صاحب الصلاة^(٨١).

(٧٧) جلاب : م. س. س. ص : ٧٧.

(٧٨) ابن عذارى : م. س. س. ص : ١٥٢ - ١٥٤.

(٧٩) ابن الخطيب : أعمال الأعلام ج ٣، طبعة بيروت ١٩٥٦ ص : ٢٦٧ ويذكر أن فقهاء مراكش اتهموا ابن تومرت بأنه يفسد العامة.

(٨٠) كما هو الحال عن بيعة أبي يعقوب انظر : صاحب الصلاة المن بالإمامة طبعة

بيروت ١٩٨٧ ص : ٢٦٦ - ابن عذارى : م. س. س. ص : ٩٩.

(٨١) كتاب تاريخ المن بالإمامة ص : ٢٦٦.

خير تعبير عند ذكره لعهد الخليفة الموحدى أبى يعقوب، حيث يقول «ونمت
الأرزاق وعمرت الأسواق بالبيع والتجارة الرائجة، ودرت على الناس الخيرات
دروراً، واعتبط العالم به وببيعته وكثر المال فى أيدي من توالى سمعه وبركته
وابتنوا بمراكش الديار العتيقة».

وكانت مثل هذه العهود فرصة للعوام يهتبلونها لاسترداد ما ضاع
من حقوقهم، إذ كان يعقوب المنصور يعقد مجالس يحضرها «أناس من
السوق والتجار»^(٨٢) ولو أن هذا المجلس لم يستمر «فقطط العامة ذلك
الجلوس»، وهذا ما يفسر التجاء هؤلاء إلى المتصوفة لحل مشاكلهم. غير أن
المتصوفة أنفسهم تعرضوا بنورهم للقمع والبطش^(٨٣) والسجن، والاعتقال
أحياناً^(٨٤).

وفى خضم هذه الوضعية المؤلمة التى عاشها العوام، كيف كانت
وضعية المرأة المراكشية ؟

إذا كنا نملك نصوصاً لا يستهان بها حول المرأة الأرسنقراطية، فإن
المرأة العامية فى مراكش لا نملك حولها سوى نصوص ضئيلة ومن خلالها
يتبين أن عملها ارتبط بغزل الصوف وبيعه^(٨٥) بينما بقيت النساء اللاتى
ترملن فريسة فى يد الفقر والحاجة^(٨٦).

(٨٢) ابن عذارى، م. س. ص : ١٧٣.

(٨٣) ابن الزيات : م. س. ص : ٢٣٢.

(٨٤) نفسه، ص : ٢١٥، عبد العزيز بن عبد الله : « الفكر الصوفى والانتقالية بالمغرب ».

القسم ٢ ص : ٩٩ - ١٠٠ مجلة البيئة عدد نوفمبر سنة ١٩٦٢ ويذكر أن محمد بن خلف

الخمى ألف فى سجنه بمراكش مجموعاً فى التصوف.

(٨٥) مؤلف مجهول : « مناقب الشيخ » ورقة ١٠٣ وجه.

(٨٦) المصدر والصفحة نفسهما.

ولم يكن هناك إقبال كبير على الزواج من الفتاة الفقيرة : فالناس كما جاء على لسان امرأة معاصرة للموحدين « لا يتزوجون إلا من عندها مال»^(٨٧) ولعل هذا ما كان وراء دعوة أحد المتصوفة إلى وجوب التصديق على أهل الجمال من النساء الفقيرات مخافة فسادهن^(٨٨) هذا على الرغم من أن مراكش لم تخل من نساء صالحات وصلن إلى مرتبة الزهد والتصوف^(٨٩). وتميزت التربية في الوسط العامي بالقسوة والعنف كما يتضح ذلك من خلال بعض كتب المناقب^(٩٠).

في ظل هذه الأوضاع المتردية، كيف كان رد فعل العوام ؟ وهل قاموا بثورات وانتفاضات لتحسين وضعيتهم ؟

تشجع النصوص حول الثورات التي قام بها العوام في مراكش، والإشارات الواردة بصدد الموضوع مختزلة ومقتضبة فابن عذارى^(٩١) يحدثنا عن ثورة قام بها ثائر يدعى الجزيري، استطاع أن يجمع جموعاً غفيرة من العوام، ويعلن ثورة في مراكش انتهت بالفشل وطرده من المدينة، وفي هذا السياق يذكر عنه هذا المؤرخ ما يلي : « فمشى ملفوظاً يتغرب ويتجول في الأقطار، ويسعى في الفساد بالتكتم والاستتار، ويلتمس أبدأ

(٨٧) نفسه، ورقة ١٠٥ وجه.

(٨٨) ابن أبي زرع : « النخيرة » ، ص : ٤٠.

(٨٩) ابن الزيات : م. س. ص : ٢٨٦.

(٩٠) مؤلف مجهول : « مناقب الشيخ » ورقة ١٠٣.

(٩١) البيان، « القسم الموحدى » ص : ٢٠٧.

جهالا من العوام يحادثهم ويطابقهم ويلابسهم ويرافقهم، إلى أن ظهر بمراكش الخبيث وشنعت عنه الأحاديث، فأمر السيد أبو الحسن بن أبي حفص بالبحث عليه في أقطار المدينة، فاخترق وخرج فارا بنفسه لا يعرف يومه من أمسه.

وثمة نص آخر يكشف عن رجل استغل سخط العوام فادعى أنه من سلالة الفاطميين، لكن الأمر انتهى بقتله وتعليق رأسه مع ثوار مراكش^(٩٢).

والواقع أن مثل هذه الانتفاضات كانت تستقطب عامة المدينة بشكل مثير، وهو أمر يرد إلى الأوضاع المزرية التي عاشوها، وإذا كانت المصادر تتكلم عادة عن ذكر تلك الأوضاع، فإن ما سبق ذكره من محن ينهض دليلاً على ذلك، فضلاً عما يرد في ثنايا تلك المصادر نفسها بكيفية عفوية وهي تتحدث عن حسنات الخلفاء. وحسبنا أن مؤرخاً^(٩٣) ذكر وهو يتحدث عن مناقب الخليفة الموحد أبي يوسف يعقوب أنه سمع لظلمات الناس بعد الفراغ من صلاة الفريضة في يوم الجمعة من ١٦ ربيع الأول عام ٥٦٦ هـ.

إلا أن كل انتفاضات العامة لم يقدر لها النجاح نظراً لافتقارهم إلى تنظيم محكم وأهداف مسطرة ووعي ناضج ولذلك كانوا يجنون عزائم في الصلحاء والأولياء ورجال التصوف، إذ ارتعوا في أحضانهم، ورأوا فيهم أمل الخلاص مما يرزحون تحت كابوسه، ولا غرو فإن هؤلاء هم أصلاً شريحة

(٩٢) المراكشي : م. س. ص. : ٤٦٤ - ٤٦٦.

(٩٣) ابن صاحب الصلاة، م. س. ص. : ٣٢٢.

من شرائح العوام اتخذوا موقفاً مناوئاً للطبقات الأرستقراطية^(٩٤) وما تعرضهم للقمع والسجن سوى دليل على موقفهم المناوئ للعامة حتى أن سجون مراكش أصبحت تغص بهم^(٩٥).

وقد تجسد الارتباط بين الجانبين عملياً في مد المتصوفة يد المساعدة للفقراء والمعوزين ففي إحدى المجاعات التي حدثت في مراكش جمع أحد المتصوفة كل المساكين بجامع على بن يوسف ووزع عليهم القمح والسمن حتى لم يبق له شيء^(٩٦)، واعتاد المتصوف أبو العباس السبتي الطواف في أسواق مراكش لجمع التبرعات للمحاربين^(٩٧).

وكثيراً ما لجأ العامة إلى المتصوفة والأولياء لحل مشاكلهم بما في ذلك العلاج الطبي، فقد ورد في إحدى الروايات أن امرأة من مراكش قصدت أبا العباس السبتي تشكو له مرض ابنها من الجذام، فاستطاع هذا الأخير - إن صححت الرواية - أن يبرئه بقدرة قادر^(٩٨) كما تمكن من إنقاذ حياة ابن خياط كان يعاني من سكرات الموت^(٩٩).

(٩٤) يذكر ابن الزيات في ترجمة أبي عبد الله محمد بن الأمان الجزولي من أهل مراكش أن أحد الكبراء جاء إلى مكتبه يطلبه فتردد كثيراً إلى أن قصده بنفسه وأكرمه على زيارته فقال «وعدت فلانا أن آتية وأنا أكره إتيانه»، راجع التشوف ص : ٢٠٩.

(٩٥) التادلي : المغزى ورقة ٢ ظهر حيث يذكر أن عبد المؤمن بن علي سجن المتصوف أبي يعزى سنة ٥٤١ هـ في صومعة الجامع كما سجن كذلك علي بن حرزهم انظر : م. ورقة ٦٢ وجه.

(٩٦) ابن الزيات م. س. ص : ٢٤٥ - ٢٤٦.

(٩٧) مؤلف مجهول مناقب الشيخ ورقة ١٠٢ وجه.

(٩٨) نفسه، ورقة ١٥٧ ظهر.

(٩٩) نفسه، ورقة ١٠٢ وجه.

وتعكس ظاهرة استدرار العوام دعوات الأولياء والصلحاء^(١٠٠) الترابط الحميم بين الجانبين، واعتماد هؤلاء على أولئك بعد خيبة أملهم في صلاح السلطة السياسية. كما يظهر تعلقهم وشفقتهم بهم في هذا الاحترام الكبير وآيات التعظيم والإجلال التي كانوا يكتونها لهم حتى أن أحد متولي الحسبة بمراكش غبط أبا عبد الله الصوفي لتعظيم وإكبار العامة له، وهي مكانة لم يحظ بها رغم توليه خطة من خطط الدولة^(١٠١).

وبتجسيد هذا الارتباط كذلك فيما كان يبديه العوام من حزن وألم عميق عند وفاة أحد الصلحاء، يظهر ذلك من خلال ترجمة ابن العريف الذي «احتفل الناس بجنائزته»^(١٠٢)، بل أن المتصوف سيدي أبي اسحاق المتوفى سنة ٦١٦ هـ «كسر العامة نعشه واقتسموا أعواده تبركاً به»^(١٠٣) وذهبوا أبعد من ذلك إلى حد مخالفة أمر السلطان الموحدى القاضى بمنع تشييع جنازة المتصوف ابن برجان في مراكش^(١٠٤)، وكل هذه الدلائل تنهض حجة على أن العوام عندما فشلوا في تحقيق وإقرار حقوقهم على الطريقة «الدنيوية» التجلوا إلى الأولياء والمتصوفة كرمز ديني للخلاص والانعقاد.

ولا يفوتنا في نهاية هذا العرض أن نعطي لمحات عن بعض العادات الاجتماعية المتأصلة في عوام مراكش كما تبينها المصادر.

(١٠٠) ابن الزيات : م. س. ص : ١٨١.

(١٠١) ابن القاضى، «جنوة الاقتباس» ج ١ طبعة الرباط ١٩٧٣ ص : ٢٢٤.

(١٠٢) ابن الموقت، «السعادة الأبدية» ج ١ طبعة فاس ١٣٣٦ هـ ص : ٥٩. ابن الأبار المعجم ١٩.

(١٠٣) نفسه، ص : ٥٨ - ابن سعد م. س. ص : ٩.

(١٠٤) ابن الزيات : م. س. ص : ١٠ - «جنوة الاقتباس» ج ٢ ص ٤٦٩.

لعل من أهم الصفات التي تميزوا بها كرم الضيافة ففقرهم المدقع لم يثن عزيمتهم عن إكرام الضيف، وحبوه بكل ما ملكت أيديهم، وبهذا الخصوص تذكر رواية لابن الزيات^(١٠٥) أن أحدهم باع سريراً من بيته لينفقه على أبي عمران الرجراجي الذي زاره في مراكش. وكان الاتفاق والتوسعة في أول ليلة من شهر رمضان سنة جارية لدى أهل المدينة. وفي هذه الليلة أيضاً تكثر الصدقات على المساكين والمحتاجين وتوقد القناديل بالزيت^(١٠٦).

ومن العادات المتبعة حسب ما تذكره المصادر كذلك عادة اتباعها النساء الحوامل في مراكش في حالة عسر الولادة إذ كن يأخذن سراويل يوسف بن تاشفين ويجعلنها في أرجلهن فيلدن من حينه^(١٠٧).

كذلك عرف عامة مراكش بعادة التبرك بالقبور. فابن الزيات^(١٠٨) الذي عاش في عصر الموحدين يذكر أنهم كانوا يتبركون في زمنه بقبر أبي سهل القرشي الموجود برياط تسماطت من عمل مراكش. وفي نفس الوقت لم يسلموا من الاعتقاد في بعض الخرافات كاعتقادهم بأن التفاحات الذهبية الموجودة في جامع القصبة هي من الكواكب، ولذلك يستحيل في نظرهم نزعها من مكانها لأن من وضعها قرأ عليها عزائم سحرية حتى

(١٠٥) نفسه، ص : ٢٣٧.

(١٠٦) مؤلف مجهول : « مناقب الشيخ » ص : ١٠٣ وجه.

(١٠٧) ابن الأحمر : « بيوتات فاس الكبرى » ص : ٣٠.

(١٠٨) « التشوف » ص : ٢٠٨.

تثبت (١٠٩) || هذا فضلا عن عادة الغناء فى الأعراس (١١٠) وهى عادة حاول يعقوب المتصور استئصال شأفتها بأن أمر صاحب الشرطة بالقبض على المغنين (١١١).

أما عن الأطعمة فيذكر الإدريسي (١١٢) أن عوام مراكش يأكلون الجراد ويبتاعونه، بينما كان لباسهم يتمثل فى عباءة صوف وعمامة خاصة المتزهدين منهم (١١٣).

ومن كل ما سبق يتضح أنه كان لهؤلاء وضعهم المتميز اقتصادياً، اجتماعياً، وثقافياً وعلى طرف نقيض مع عالم «الخاصة».

والخلاصة العامة هى أن العوام فى مراكش كان لهم دور طلائعى فى تاريخ المدينة ابتداء من تأسيسها إلى بلورة الأحداث الجسام التى بصمت تاريخها السياسى والاقتصادى، غير أنهم تعرضوا للاضطهاد والمحن، الشيء الذى لم يسمح بتكثف جهودهم لإعطاء المدينة مزيداً من التألق الحضارى، وإذا كانت السطور السابقة قد أضاعت بعض الزوايا من تاريخهم، فإن تأسيس تاريخ علمى لمراكش المرابطية الموحدية لا يتم إلا عبر انتشالهم من ركाम النسيان وبالتالى الكشف عن هويتهم التاريخية، وهو ما نأمل أن تتجه إليه همة الباحثين.

(١٠٩) الوزان : م. س. ص : ١٠٤.

(١١٠) «التشوف» : ص : ٤٠١.

(١١١) ابن عذارى : م. س. ص : ١٧٤.

(١١٢) « وصف أفريقيا الشمالية » ص : ٧٠.

(١١٣) « التشوف » ص : ١٠٦.

الفصل التاسع

لماذا غيّبت الفئات الشعبية

من تاريخ المغرب الشرقي الوسيط؟

إن القول بالتأريخ للفئات الشعبية ليس ابتكاراً بقدر ما هو تجديد لدعوة، فمنذ القرن ١٤م، نبه ابن خلدون في مقدمته^(١) إلى ضرورة الاهتمام بتاريخ من أسماهم «بصانعي وسائل المعاش»، أي بلفتنا اليوم تاريخ «ال جماهير». إلا أن هذه الصيحة الخلدونية ظلت صيحة خجولة، بل إن ابن خلدون نفسه لم يدخلها حين التطبيق في مصنفه الضخم. ومنذئذ وتاريخنا يسير في طريق مسدود، ويقرأ قراءة فوقية تعمل على تغييب الآلية الحقيقية لسيرورة، فعوض أن يهتم المؤرخون القدامى بالفئات الشعبية بوصفها الطاقة المحركة للتاريخ وتطور المجتمع، أشروا حفاظاً على مصالحهم الطبقية الارتقاء في أحضان أولياء نعمتهم، ومن ثم أحجموا عن التعرض لأخبار المسحوقين من جماهير الفقراء والفلاحين والحرفيين البسطاء والعوام والعاملين وغيرهم من المستضعفين. لهذا ارتأيت أن أطرح هذه الإشكالية في هذه الندوة، وأو على صعيد جهوى هو المغرب الشرقى في

(١) يظهر ذلك من خلال حمل ابن خلدون على المؤرخين الذين يفيضون في الحديث عن الملك واسمه ونسبه وأبيه وأمه ولقبه وخاتمه وقاضيه وحاجبه ووزيره فيقول عنهم : «إنما حملهم على ذلك التقليد والغفلة». انظر المقدمة ص : ٢٦. بيروت ١٩٧٩. وهو في نفس الوقت يعطى البديل : «ولنذكر هنا فائدة نختم كلامنا في هذا الفصل بها وهي أن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل». وهو ينوه بكتاب مروج الذهب للمسعودي الذي «شرح فيه أحوال الأمم والأفانق لعهد في عصر الثلاثين والثلاثمائة غرباً وشرقاً وذكر نحلهم وعوائدهم ووصف الجبال والبحار والممالك والبول ولحق شعوب العرب والعجم قصار إماماً للمؤرخين» ومن هنا تظهر دعوة ابن خلدون إلى الاهتمام بتاريخ الشعوب. انظر المصدر نفسه ، ص : ٢٧.

العصر الوسيط، وتأسيساً على ذلك، فإن مداخلتي المتواضعة تتكون من شقين : أولهما وضع تساؤلات ومحاولات تفسير العوامل التي كانت وراء تغييب الفئات الشعبية من تاريخ المغرب الشرقى الوسيط. وثانيهما دراسة تطبيقية تحاول تذليل الإشكالية، وبالتالي الخوض فى تاريخ هؤلاء الذين تجاهلتهم كتب التاريخ وجعلتهم فى عداد المنسيين والمهمشين. وطبعها فإن هذه المحاولة بحكم تواضعها، لا تهدف إلى وضع نقطة النهاية على الموضوع بقدر ما ستفتح أول صفحة من ملف الفئات الشعبية فى المغرب الشرقى، والباحثون والمؤرخون يدركون جيداً أن كل نتيجة بحث ما هى إلا انطلاقة نحو بحث آخر.

بداية هذه التساؤلات، أبدأها بتساؤل أعتقد أنه جوهري وهو : هل ثمة مشروعية لتغييب تاريخ الفئات الشعبية من طرف مؤرخى العصور الوسطى ؟ ألا أنهم لم يلعبوا دوراً أساسياً فى تاريخ المنطقة ؟ ألا أنهم شكلوا تياراً مضاداً يعوق تطورها ؟ إذا كان الأمر كذلك فمن حق المؤرخين أن يهملوهم وأن يدينوهم. ولكن الثابت من خلال الإشارات المتناثرة التى وردت بكيفية عفوية من طرف هؤلاء المؤرخين أنفسهم، أنهم لعبوا دوراً طلائعياً فى تاريخ المنطقة. فمما لا شك فيه أن جماهير المغرب الشرقى كانوا أول من اعتنق الإسلام فى المغرب الأقصى^(٢). بل إنهم شكلوا جند الحملة الثانية

(٢) هذا استنتاج تفرضه طبيعة جغرافيا المغرب إذ أن وجدة تقع فى مدخل المغرب الأقصى انطلاقاً من الشرق الذى منه جاء الفتح الإسلامى. ويدعم هذا الاستنتاج نص ابن عذارى الذى ذكر عن عقبة ما يلى : «ترك أهل أفريقية متحسنيين بعصونهم، وأوغل فى الغرب يقتل ويأسر أمة بعد أمة وطائفة بعد طائفة حتى صار بأحواز طنجة. انظر البيان المغرب. ج ١، ص : ٢٥، ٢٦. طبعة بيروت ١٩٨٠.

التي قادها عقبة أثناء توغله في المغرب، وأصبحوا المدافعين المتحمسين عن العقيدة الجديدة التي جاءت تحمل بين طياتها فكرة المساواتية وإلغاء الاستغلال الطبقي.

ومن هذا المنطلق ساهموا في الثورات الخارجية التي عمت طول بلاد المغرب وعرضها، ولم يتقاعسوا عن إبراز رد الفعل السياسي تجاه بعض الولاة الذين انحرفوا عن جادة الإسلام^(٣).

كما أن جماهير المغرب الشرقي كانوا لحمة حركة زيري بن عطية وحملاته العسكرية. ففي الوقت الذي اجتاحت جيوشه المغرب الأوسط لمداهمة بادس بن منصور بن يلكين انطلق من وجدة، ومن هناك استتفر القبائل الزناتية^(٤).

وغنى عن القول إن دعم جماهير المغرب الشرقي لحركة ابن تومرت، ومشاركتهم الفعالة في الصراع ضد بني عبد الواد، ومقارعة الأخطار الأجنبية، حقائق لا مراء فيها، حقائق تجعل منهم قطاعاً يستحق الدخول في التاريخ، لا التهميش والنسيان كما فعل المؤرخون. إذن فلماذا هذا التقييب؟ ثمة عوامل محلية، وأخرى عامة مرتبطة بالمؤرخين المغاربة ورويتهم للتاريخ ومناهجهم وكلها تفسر لنا هذا الغياب.

(٢) بعد أن يتحدث ابن عذارى عن سوء سيرة ابن الصبحاب وتعسفاته يقول : «وثاروا بأجمعهم - يقصد بربر المغرب - على ابن الصبحاب. انظر المصدر نفسه ، ص : ٥٢.

(٤) ابن أبي ذرع : «روض القرطاس» الأئيس المطرب بروض القرطاس. ص : ١٠٧ طبعة الرباط ١٩٧٣.

لتبدأ أولا بالعوامل المحلية التى تتمحور فى جانبين :

الجانب الأول يتعلق بالمغرب الشرقى فى حد ذاته أما الجانب الثانى فيتعلق بالفئات الاجتماعية التى نروم دراستها.

ففيما يخص الجانب الأول يمكن القول إن موقع مدينة وجدة الذى يوجد ضمن المناطق الهامشية جعل المؤرخين المغاربة لا يعطونها الاهتمام نفسه الذى أولوه للمدن المغربية الأخرى كفاس ومراكش والرباط وغيرها. أما المؤرخون المشارقة فإنهم لأنوا بالصمت التام تجاه هذه المدينة خاصة فى المصنفات التى ألفت فى عصر التدوين التاريخى، وهو العصر الذى لم تكن قد نشأت فيه بعد.

وحتى إذا اعتبرنا أن مدينة وجدة أصبحت عاصمة سياسية للدولة الزيرية، فإنها لم تقل حظها من الاهتمام الذى حظيت به العواصم الأخرى. ويعزى ذلك إلى أن الدور السياسى الذى لعبته لم يقدر له أن يستمر طويلا، وحسبنا أن زيرى بن عطية لم يؤسسها إلا لتكون قاعدة خلفية يلتجئ إليها إذا اقتضى الحال أن يترك العاصمة فاس^(٥)، وهذا ما يفسر إهمالها من طرف المؤرخين.

كما أن الدور العسكرى الذى اضطلعت به على مر العصور جعلها تدخل فى عداد «مدن الحصون» الثغرية من وجهة نظر المؤرخين، لا مدن العلم والحضارة كفاس أو مراكش، ومن ثم لم توجه عناية المؤرخين إليها إلا من هذه الزاوية.

(٥) إسماعيلى : « تاريخ وجدة وأنكاد فى نوبة الأمجاد » ص : ٣٦. ج ١، طبعة البيضاء ١٩٨٥.

يضاف إلى ذلك الدور المناقش الذى لعبته جارتها تلمسان. ولعل تفوق الأخيرة هو ما جعل اهتمام المؤرخين ينصب عليها، وهو اهتمام راجع أساساً إلى الدور الاقتصادى الهام الذى بزت فيه تلمسان مدينة وجدة. وحسبنا أن الإدريسي^(٦) اعتبرها «مقل بلاد المغرب، وهى على رصيف الداخل والخارج منه لا بد منها والاجتياز بها على كل حال». فضلاً عن الدور الفكرى الذى قامت به فهى على حد تعبير صاحب كتاب الاستبصار^(٧) «مدينة علم وخير، ولم تزل دار العلماء والمحدثين».

إن هذه المنافسة تفسر إلى حد ما لماذا ظلت وجدة والمغرب الشرقى عموماً بعيدين عن اهتمام المؤرخين المغاربة. والنتيجة فى نهاية تحليل هذا الجانب الأول هو أن المغرب الشرقى لم يئل حظه فى المصنفات التاريخية، وطبعاً فإن هذا سينعكس على الفئات الشعبية التى كانت تكون مجتمعها وهو ما يعنى أننا لن نعثر إلا بصعوبة على بعض الشذرات المتناثرة فى بطون الكتب كلما أردنا أن نبحث عن تاريخها.

أما الجانب الثانى من العوامل المحلية التى تفسر لنا غياب الفئات الشعبية فى المغرب الشرقى فهو راجع إلى هذه الفئات نفسها.

فمن المؤسف حقاً أن جماهير المغرب الشرقى فى العصر الوسيط لم تخلف لنا أثراً نستعين به لدراسة أوضاعها الاقتصادية والاجتماعية، وفهم مكوناتها الفكرية والأيدىولوجية. فإذا كانت مهمة الباحث فى حقل التاريخ

(٦) صفة المغرب والأندلس والسودان، من : ٨٢ طبعة ليدن ١٨٩٤.

(٧) مجهول : كتاب الاستبصار، من : ١٧٧ طبعة البيضاء ١٩٨٥.

المعاصر أقل عسراً بحيث يمكن أن يظفر بوثائق، وأمثلة شعبية ومخلفات أو تركّات، فإن مهمة نظيره في العصر الوسيط تعتبر عسيرة للغاية، وعليه أن يجمع شتات ما تناثر في بعض المصادر حتى يستطيع أن يصل إلى نتيجة متواضعة.

وإذا كان انعدام أي تراث من جانب الفئات الشعبية من بين المعوقات التي تعترض سبيل من يتصدى لتاريخهم، فإن الأمر لا يقتصر عليهم فحسب، بل جسد هذه المعضلة أيضاً حتى قادتهم، بحيث لم يخلف لنا أي قائد للحركات الشعبية في المغرب الشرقي أثراً لفهم برنامجهم السياسي، وما تحمله حركته من مسوحات اجتماعية أو أيديولوجية، فنحن نقرأ مثلاً عن ثائر في كرسيف يسمى مصبوغ اليمين، جمع جموعاً غفيرة من العوام، وآخر يدعى أبو يعلى^(٨) وثالث في ملوية يدعى معاد المسطاسي^(٩)، ولكن أحداً منهم لم يكتب شيئاً عن أفكاره وأهدافه ومراميه ومطالب أنصاره، مما يشكل حقاً ثغرة عميقة في تاريخ المغرب الشرقي.

يضاف إلى ذلك أن أي مؤرخ من منطقة المغرب الشرقي لم يظهر - حسبنا نعلم - في ميدان الكتابة التاريخية حتى «يقتل» منطقته بحثاً واستقصاء^(١٠).

والآن نتساءل عن العوامل المرتبطة بالمؤرخين ومنهجيتهم ودورهم

(٨) البيدق : أخبار المهدي بن تومرت ص : ٦٠ طبعة الرباط ١٩٧١.

(٩) نفسه، ص : ٨٤.

(١٠) هذا في الوقت الذي نجد مؤرخين ألفوا عن مدنهم نذكر على سبيل المثال كتاب =

للتاريخ، وأثرها في تقييب الفئات الشعبية من تاريخ المغرب الشرقى
الوسيط.

إن معظم المؤرخين كما نعلم مؤرخو بلاط، ومن ثم فإنهم كتبوا
انطلاقاً من أيديولوجية الدولة، وبما أن الفئات الشعبية كانت يوماً
مضطهدة، فإنها تبنت في معارضتها أيديولوجية معاكسة إما ذات
مسوحات خوارجية أو تشيعية مهدوية أو اعتزالية، ولذلك فإن المؤرخين
الناطقين الرسميين باسم الدولة رأوا في حركات المعارضة والثورات
والانتفاضات التي قامت بها تلك الفئات فتنة وتمرداً سياسياً، ومن ثم ذهبوا
إلى حد إدانتها، بل أحجموا عن التفصيل فيها احتقاراً لها، وهذا ما يفسر
تهميشهم لثورات العوام في المغرب الشرقى.

وثمة ظاهرة ثانية تفسر لنا لماذا غيبت الفئات المسحوقة من تاريخ
المغرب الشرقى، وتتمثل في ميزة ميزت المؤرخ المغربي في العصر الوسيط،
ذلك أنه كان يحرص حرصاً شديداً على تماسك وحدة الأمة المغربية، ولقد
كانت هذه الوحدة هي المنظومة المرجعية في كل كتابة تاريخية، ومن ثم فإن
المؤرخ المغربي كان يرى في كل حركة جماهيرية مناوئة للسلطة، مساً
بقداسة هذه الوحدة وخروجاً عن الجماعة، وبما أن السلطة كانت رمز هذه
الوحدة، فإن المؤرخين اهتموا بها، لا بالرعايا الذين كانوا تحت حكمها،

== أخبار ماسة من سوس لاسحاق بن إبراهيم السوسي الماسي وكتاب تقريب المفازة في
تاريخ مدينة تازة لمؤلف مجهول (ابن سودة : دليل مؤرخ المغرب الأقصى ج ١ ص : ٤٢)
والرواح الهتون في أخبار مكتاسة الزيتون لابن غازي وأخبار النكور وأخبار سجالماسة
لمحمد بن يوسف الوراق (ت ٢٩٢ هـ)، انظر المصدر السابق ج ١، ص ٢٩.

وهذا ما يفسر بالتالى لماذا سكّت المؤرخون عن هؤلاء بصفة عامة، وفى المغرب الشرقى بصفة خاصة.

ومن الغريب أن الإحجام نفسه والصمت نجده حتى لدى من يمكن أن نسميهم بمؤرخى المعارفة اليسارية إذا جاز هذا التعبير، إذ بالرغم من وجود مؤرخين بين صفوف المذاهب المعارضة، فإن أى واحد منهم لم يكتب ولو قليلا عن الفئات الاجتماعية الدنيا، لا فى المغرب الشرقى فحسب، بل فى كافة مناطق المغرب، فالباحث لا يلمس أى فرق جوهري بين شيعى أو سنى أو خوارجى أو زيدى، وحسبنا أن بقايا النصوص التى نقلها بعض المؤرخين من مصنفات مؤرخى المعارضة لا تعدو مجرد ترجمة لأعلام مذاهبهم أو مجادلات كلامية بوليمكية بين هذه الفرقة أو تلك دون التعرض للمشاكل الحقيقية التى كان يعيشها من انخرطوا فى حركتهم، وهو ما يسميه عبد الله العروى^(١١) بمنهج (الإعراض والتناسى) وهو منهج ذكى ولكنه خادع للجمهور، وعلى هذا المستوى الذى هو سياسى فى نهاية التحليل لا تلمس موقع الفئات المهمشة التى تدخل فعليا فى حركة الصراع.

يضاف إلى هذه العوامل هيمنة فكرة البطل التاريخى فى الكتابة التاريخية المغربية، فمؤرخونا فى العصر الوسيط ظلوا يعتقدون بأن الفرد هو صانع التاريخ وليس القاعدة الشعبية التى أفرزته، ومن ثم فإن

(١١) «العرب والفكر التاريخى» ص : ٩٩، بيروت ١٩٧٣، انظر كذلك : وجيه كوثرانى : بعض خصائص الكتابة التاريخية عند العرب، ص : ٥٩ وما بعدها، مجلة الفكر العربى، العدد ٢، السنة الاولى، يوليو - أغسطس ١٩٧٨.

مصنفاتهم لم تكن سوى سجل منقبي للخلفاء والوزراء والأعيان، فالخليفة عند المؤرخ السنن هو ظل الله في الأرض والقادر على صنع التاريخ، والإمام عند الشيعة هو الذات المعصومة من الخطأ، والتي تقود الإنسانية إلى النور بعد أن هوت، أما الجماهير فلا مكان لها في التاريخ ومن ثم فمن العبث أن نبحث عن مؤرخ عايش هموم الفئات الشعبية في المغرب عامة والمغرب الشرقي خاصة وسجل أحداثها بأمانة.

إذن فالمصادر التاريخية انطلاقاً من المعطيات السابقة غيّبت دور الفئات الشعبية في المغرب الشرقي فما هو الحل إذن ؟

إن الحل يكمن في الالتجاء إلى ما أسماه الباحث محمد المنوني^(١٢) بالمصادر الدفينة دون التخلي كلياً عن بعض المصادر التاريخية التي تحمل إشارات متناثرة، ونقصد بالمصادر الدفينة كتب النوازل والفتاوى وكتب الطبقات والتراجم والرحلات والأمثلة الشعبية وغيرها، وفي الوقت نفسه يجب الارتكاز على قاعدة منهجية أساسية وهي وحدة الظاهرة في المدن المغربية وخاصة وحدة التشريع.

انطلاقاً من ذلك يمكن البحث في أوضاع الفئات الشعبية والأنوار الطلائعية التي لعبتها في تاريخ المغرب الشرقي وكذا عوائدها وتقاليدها وبعض من مكوناتها الفكرية.

لنحاول أولاً أن نرصد أهم شرائح هذه الفئات الشعبية وهي شريحة

(١٢) الكتابة التاريخية عند العرب، ص : ٥٩ وما بعدها، مجلة الفكر العربي، العدد ٢ السنة الأولى، يوليو - أغسطس ١٩٧٨.

الفلاحين المزارعين، وهى الشريحة المسكوت عنها فى تاريخ المغرب الشرى رغم أنها هى التى وفرت له شروط التطور الاقتصادى.

إن خصوبة بعض أراضى المنطقة، ووجود سهول ونجود جذب أفزت نمط حياة يقوم على ثنائية الاستقرار والتعاطى لبعض الزراء المعاشية إلى جانب حياة الترحال، لذلك ليس بمحض الصدفة أن تمت معظم الفئات الشعبية حرفتى الزراعة والرعى، وإذا كانت المصادر التاريخى تلوذ بالصمت تجاه المزارعين والفلاحين، فإن كتب النوازل تضىء بعد الجوانب المظلمة من هؤلاء المنسيين، وحسب هذه الكتب فإن المزارعين كانوا ثلاثة أصناف :

— مزارع مستأجر وهو الذى اكترى أرض غيره لمدة سنة أو أكثر ويلتزم بدفع كراء الأرض إلى صاحبها.

— مزارع مشارك لصاحب الأرض فى غلته، وكانت هذه المشار بنسبة الخمس، وكان على المزارع هنا أن يقوم بجميع الأعمال بما فى ذ خدمة الحيوان الخاص برب الأرض.

— مزارع موسمى يعمل بالأجرة فى أيام الحرث والقط والحصاد^(١٢).

والراجح أن أغلب هؤلاء المزارعين كانوا يعملون فى أراضى القبا العربية التى استقرت فى المغرب الشرقى ضمن الاجتياح الهلالي، و

(١٢) الونشريسي : المعيار المغرب، ج ٥، ص : ٥٠، طبعة فاس.

أقطعنها لهم السلطة المركزية كما هو الشأن بالنسبة لقبائل ثوى عبد الله الذين أقطعهم الدولة الموحدية جباية البربر المزارعين المستقرين بجوارهم مثل بنى سنوس^(١٤)، أو كما هو الحال بالنسبة لأبناء الأمير عبد الله بن أبي بكر الذين جازاهم السلطان المريني أبو الحسن على مبايعتهم له بإقطاعهم جباية وجدة^(١٥).

وقد اشتطت هذه القبائل العربية في إثقال كاهل المزارعين بالضرائب، خاصة في نهاية العصر الوسيط وهو ما ساعد على نمو ثروتهم العقارية بشكل أثار انتباه حسن الوزان وهو يصف قبائل العمارنة^(١٦)، بينما أضرت بالمزارعين وفرضت عليهم ترك مزارعهم، وفي هذا الصدد أورد الحسن الوزان الأنف الذكر رواية مهمة عن فلاحي تاوريرت يقول فيها :
ويعد أن أقطعوها - يقصد بنى مرين - لأحد رؤساء الأعراب، رأى سكانها القليلون أنهم بعد أن هدتهم تلك الحروب أصبحوا تحت رحمة هؤلاء الأعراب فغلبهم اليأس وعزموا على الهجرة وترك المدينة^(١٧).

(١٤) ابن خلدون : كتاب العبر، جـ ٧، ص : ٦١.

أبو خليف : أثر القبائل العربية في الحياة المغربية خلال عصرى الموحدين وبنى مرين، ص : ١٥٨، طبعة البيضاء ١٩٨٢.

(١٥) ابن خلدون : م. ص. ص : ٢٥٧، انظر أيضاً : الناصري، الاستقصاء جـ ٢، ص : ١٥٥، طبعة البيضاء ١٩٥٤.

(١٦) وصف أفريقيا، ص : ٤٥، طبعة الرباط ١٩٨٠.

(١٧) نفسه، ص : ٢٧٢.

وفضلاً عن الضرائب المرهقة، عانى المزارعون من خراب مزارعهم نتيجة الحروب التي دارت رحاها بين ملوك فاس وتلمسان، إذ أصبحت عملية تخريب الزرع وإفناء الضرع نفقة تتردد في المصادر، ويمكن أن نسوق مثالا على ذلك، وهو ما قام به عرب أبي حمو عندما «نزلوا اكرسيف ووطاط وبلاد ملوية وحطموا زروعها»^(١٨)، ناهيك عن عمليات الإغارة والسلب والنهب التي كانت تقوم بها بين الفينة والأخرى بعض القبائل العربية من بني هلال وبني سليم.

وعلى العموم، فقد عاش المزارع في المغرب الشرقي حياة تعاسة ويؤس، مع أسرة متكونة من عدة أفراد كانوا يعملون معه في مزرعة سيده، ولم يستفد قط من السياسة الزراعية التي اتبعتها مختلف حكومات المغرب في العصر الوسيط باستثناء انتعاش مؤقت في العصر الموحدى، وهذا ما يفسر بقاء وسائل إنتاج المزارع بدائية، والمربود هزيراً في الغالب الأعم، ومن هذا المربود لم يكن يحصل إلا على الخمس، وفي حالات قليلة الربع أو الثلث.

وزادت الظروف الطبيعية والمناخية وضعية المزارعين سواء، إذ اجتاحت المغرب الشرقي - على غرار المدن المغربية الأخرى، سنوات عجاف، ففي سنة ٤٠٧ هـ وقع قحط شديد ضرب جميع أنحاء المغرب وضمنها المغرب الشرقي، وفي سنة ٤١١ هـ اشتد القحط حتى كثر الفناء في الناس^(١٩).

(١٨) الناصري : الاستقصا، ج ٤، ص : ٢٢.

(١٩) ابن أبي ذرع : روض القرطاس، ص : ٢٧٤.

كما أن انتشار الجراد أصبح ظاهرة مألوفة^(٢٠)، وكل هذه الظواهر السلبية أثرت على أوضاع المزارعين، وعمقت أزمتهم، ولذلك فإن كثيراً منهم كان يعوض ذلك بالالتجاء إلى الرعى.

والواقع أن معلوماتنا عن الرعاة في المغرب الشرقي تظل ناقصة، وإن كانت أوصاف الرحالة والجغرافيين تجمع على أن المغرب الشرقي يعد من أحسن المناطق الرعوية^(٢١) حتى أن وزن الشاة من الشحم كان يصل إلى مائة أوقية...^(٢٢) ولذلك كان النمط الرعوي هو النمط الغالب على الحياة المعاشية للفئات الاجتماعية في المغرب الشرقي، وحسبنا أن ابن خلدون^(٢٣) ذكر ضمن عوائد زناتة «إيلاف الرحلتين» مشيراً بذلك إلى عملية الانتجاع بين المرتفعات والسهول، وإذا كانت هذه الظاهرة الطبيعية تشير إلى وضعية إيجابية، فيجب ألا يغرب عن الأذهان أن عائد الماشية كان يؤول إلى القبائل العربية المقطعة، كما أن سنوات الجفاف المتعاقبة كانت تخلف نتائج سلبية على وضعية الرعاة.

وثمة مخطوط «تحفة القضاة ببعض مسائل الرعاة» يتضمن بعض القضايا الخاصة بالرعاة عموماً نستنتج منه أن كبار الملاك كانوا

(٢٠) المصدر والصفحة نفسهما.

(٢١) يذكر البكري أن : مراعيها أنجع المرامي وأصلحها للظلف والحافر، انظر المغرب في أخبار بلاد أفريقية والمغرب ص : ٨٨، طبعة بغداد.

(٢٢) المرجع والصفحة نفسهما.

(٢٣) المعبر جـ ٧، ص : ٢.

يستأجرون الرعاية^(٢٤) ويكون الأجر مياومة أو سنوياً، ويتفاوت بين رغيفين في اليوم وعشرة دنانير في السنة^(٢٥).

وتشير بعض المصادر إلى أن بعض عوام المغرب الشرقي امتهنوا حرفة حراسة الحبوب التي كانت في ملكية الأعراب المتقطعين، ويورد الحسن الوزان في هذا الشأن نصاً عن سكان كرسيف الفقراء فيذكر أن عملهم الوحيد هو حراسة الحبوب المخزونة في القصر لحساب سادتهم الأعراب^(٢٦).

وبعد أن عرضنا لأحوال المزارعين والرعاة، نحاول أن نرصد أحوال الصناع والحرفيين، فمن المؤكد أن الحرف والصنائع كانت ضمن الأنشطة الهامة التي تعاطت لها جماهير المغرب الشرقي لكسب رزقها.

ومن المؤكد أيضاً أن المغرب الشرقي عرف أسواقاً متنوعة كان يستقر بها الحرفيون إما في حوانيتهم أو في خيامهم، ويذكر لنا الكرسيفي في حسبته بعض الأصناف من هؤلاء الحرفيين كالفخارين والكفادين والرقاقين والديباغين، إلا أن صانعي الأثواب يأتون في مقدمة هؤلاء إذ برع سكان المنطقة في صناعة الملابس الصوفية حتى طبقت شهرتها الأفاق، ووصل سعر الكساء الجيد المسمى بالعبيدي إلى خمسين ديناراً أو أزيد على ما يذكر الحميري^(٢٧).

(٢٤) البويعوي : تحفة القضاة ببعض مسائل الرعاية مخطوط، ص : ١٢.

(٢٥) ابن الزيات : التشوف إلى رجال التصوف ص : ١٩٧، طبعة الرباط ١٩٥٨.

(٢٦) وصف الفريقياء، ص : ٢٧٣.

(٢٧) الروض المعطار في خبر الأقطار، ص : ٦٠٧ - ٦٠٨.

انظر أيضاً : مجهول : كتاب الاستبصار، ص : ١٧٧.

وقد انتشرت حرفة البناء، وكثر عدد البنائين خاصة في العصر المريني الذي عرفت وجدة خلاله مراحل متلاحقة من الدمار وإعادة البناء، وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون^(٢٨) متحدثاً عن السلطان المريني يعقوب بن يوسف : «ومر في طريقة بوجدة فأمر بتجديد بنائها وجمع الفعلة عليها»، كما أن نفس السلطان أمر ببناء حصن تاوريرت بعد طرد عامل يغمراسن منه^(٢٩).

ويستشف من بعض النصوص وجود صنفين من البنائين : البنائون البسطاء، والبنائون المهرة، فقد ورد عند الناصري^(٣٠) في عرض حديثه عن سير يوسف المريني نحو تلمسان سنة ٥٩٦ هـ - أن بعض البناة بنوا له ما أسماه بقوس الزيار التي اخترعها المهندسون والصناع، وتقربوا إلى السلطان بعملها فأعجبه.

أما عن علاقات الإنتاج التي كانت سائدة في الأوساط الحرفية فيمكن استخلاصها من كتب النوازل، خاصة إذا اعتمدنا على قاعدة وحدة التشريع بين المدن المغربية كقياس للشاهد على الغائب على حد تعبير ابن خلدون، فمن خلال قراءة تلك النوازل يتضح أن الصناع كانوا ثلاثة أصناف:

- الصناع الخاص الذي يملك آلات العمل ويكثريها لغيره بأجل معلوم وأجر معلوم.

(٢٨) العبر ج ٤، ص : ٩٤.

(٢٩) ن. م. ص : ٢١٩ - ٢٢٠، انظر كذلك : الناصري : الاستقصاء ج ٣، ص : ٧٦.

(٣٠) الاستقصاء ج ٣، ص : ٧٦.

- الصانع المشترك وهو ليس بأجير عند رب عمل وإنما يجلس لخدم كل من يقدم له حاجته^(٢١).

- الصانع المتجول مثل صانع الأدوات الحديدية أو الخشبية وغيرها^(٢٢).

أما عن أوضاع هؤلاء الحرفيين، فالثابت أنها كانت مزرية، ولا غرو فقد كانوا يسمون في العصر الموحدى «بعبيد المخزن»^(٢٣)، ويمكن أن نسوق في هذا الصدد مثال البنائين الذين جندوا لخدمة أغراض السلطة المرينية في بناء الحصون والقلاع.

فمن الأكيد أنهم كانوا يعملون ساعات كثيرة في اليوم تفوق طاقتهم، وتمتد من «سلاة الغداة إلى المساء»^(٢٤)، ويظلون تحت المراقبة التى يتولاها أحيانا السلطان نفسه، يقول الناصرى^(٢٥) وهو يتحدث عن بناء السلطان المرينى يوسف لحصن قاوريرت بأنه كان «لا يغيب عن العملة إلا في أوقات الضرورة».

(٢١) ابن رحال : كشف القناع عن مسائل الصناعات، ص : ٣٠ و ٤٠.

(٢٢) عز الدين موسى : النشاط الاقتصادى فى المغرب الإسلامى خلال القرن السادس الهجرى ص : ٢١٥، وقد نقل ذلك عن كتاب الذليل والتكملة ٥ : ١ - ص : ٣٢١ طبعة بيروت ١٩٨٢.

(٢٣) المرجع نفسه وقد أخذ ذلك من كتاب مسالك الأبصار، أيا صوفيا ج ٤ ص : ٢٢.

(٢٤) الناصرى : م، س، ص : ٧٦.

(٢٥) الاستقصاء ج ٣، ص : ٧٦.

والجدير بالذكر كذلك أن الأعراف لم تحترم الحقوق الإنسانية
للحرفيين، فقد كان من جملة العقوبات التي تتخذ ضدهم استعمال الكي،
والغريب أن هذه العقوبات كانت تتفاوت حسب الوضعية الاجتماعية
للصانع، فالصناع الكبار من نوى الخبرة والمهارة لم تطبق عليهم نفس
العقوبات المطبقة على الصناع البسطاء، يقول المحتسب الكرسيقي في هذا
الشأن : والنكال يختلف باختلاف الأحوال، فليس نور الحرف الخسيسة
كأهل الصناعات النفيسة^(٣٦).

وعلى غرار الحرفيين، لم يكن الباعة الصغار في حالة يحسدون
عليها، إذ سلب عليهم المحتسب تحت مبرر قمع الغش، فكانوا يتعرضون من
جاء ذلك لأقصى العقوبات، ومن بينها الطرد من السوق^(٣٧).

أما الباعة المتجولون، فقد تعرضوا لمضايقات كبيرة، وأغلب الظن
أنهم كانوا يمتلكون حوانيت، ولكنهم عجزوا عن أداء كرائنها، مما جعلهم
يتحولون إلى باعة متجولين.

وثمة فئة من العوام امتهنت حراسة القوافل التجارية^(٣٨)، وهناك من
تحايل على إيجاد حرفة في الأسواق كالعشابة والشعوذة والسحر^(٣٩).
أما من لم يحالفه الحظ في الحصول على حرفة ما، فإنه تحيياً

(٣٦) رسالة في الحسبة، ص : ١٢٧.

(٣٧) نفسه، ص : ١٢٥ - ١٢٦.

(٣٨) اسماعيلي : م. س. ص : ٦٩.

(٣٩) الكرسيقي : م. س. ص : ١٢٣.

للبيطالة، التجأ إلى عمليات السلب والنهب، وهي ظاهرة انتظرت بشكل مثير لدى قبائل الهدج^(٤٠).

ومن الجدير بالإشارة كذلك أن هذه الفئات الشعبية برمتها عانت من استبداد الولاة والوزراء، ويشير البيذق في هذا الصدد إلى «قانون» غريب طبقه أحد وزراء المرابطين - وكان موجوداً في المغرب الشرقي - مؤداه أن من قتل نعامة كانت في ملكيته أى الوزير يغرم قاتلها ألف مثقال، وكان هذا العرف الجائر من أشد المناكر التى أخذها ابن تومرت على أحد فقهاء المنطقة، ولم يتوان عن مطالبة الوزير المذكور برود ما أخذ من الناس ظلماً^(٤١).

وحسينا دليلاً على ما تعرضت له الفئات الشعبية في المغرب الشرقي في ظلم واستبداد أنهم بمجرد ما عرفوا أن المهدي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، أقبلوا إليه مؤيدين دعوته.

ومما يؤكد هذا الظلم أيضاً أنهم كانوا يصلبون أحياء، وهي صورة شاهدها المهدي بالعيان^(٤٢).

يتضح مما تقدم أن وضعية الفئات الشعبية كانت متردية للغاية، وقد زادت الظروف الطبيعية وضعيتهم تفاقمًا، ذلك أن مجاعات دورية كانت تقع

(٤٠) الحسن الوزان : وصف إفريقيا، ص : ٤٦ ويقول عنهم : ليس لهم ممتلكات ولا إعانات ولا يعيشون إلا على القتل والنهب.

(٤١) أخبار المهدي بن تومرت، ص : ٢١ - ٢٢.

(٤٢) نفس المرجع والصفحة.

على رأس كل سبع سنوات تقريباً خلال النصف الأول من القرن السابع الهجري^(٤٣) نذكر من بينها مجاعة سنة ٤٤٤ هـ، وهي سنة اشتد فيها الجوع حتى سميت بسنة «أوقية بدرهم»، وكان يعقب كل مجاعة ارتفاع في الأسعار، ففي سنة ٦٢٤ هـ، عصفت مجاعة رهيبية بجل مناطق المغرب بما في ذلك المغرب الشرقي نجم عنها غلاء فاحش حتى بلغت صحيفة القمح ٩٠ ديناراً ومد القمح ١٥ برهماً والدقيق ٤ أواق بدرهم واللحم خمسة أواق بدرهم، وعمت الخضر بأسرها، أما مجاعة عام ٦٣٥ هـ، فكان من نتائجها أن أكل الناس بعضهم بعضاً^(٤٤).

كما انتشرت الأوبئة الفتاكة بين صفوف الفئات الشعبية إذ سجل ابن أبي زرع^(٤٥) الأمراض التي عمت أرجاء المغرب في سنوات ٤٠٧ هـ، ٦١٠ هـ، ٦٣٠ هـ، و ٦٣٥ هـ، وتحدث الناصري^(٤٦) عن الوباء العظيم الذي عصف ببلدان المغرب، وهذا ما يفسر كثرة الوفيات التي حصدت أرواحهم حتى كان «يدفن في الحفرة الواحدة المائة من الناس» على حد تعبير ابن أبي زرع^(٤٧).

ومن قدر له النجاة من هؤلاء الفقراء، فإنه كان يذهب ضحية

(٤٣) يتحدث ابن أبي زرع عن مجاعات وقعت سنوات ٦١٠ هـ - ٦١٧ هـ - ٦٢٤ هـ، ٦٣٥ هـ.

(٤٤) ابن أبي زرع : م. س. ص : ٢٧٧.

(٤٥) نفس المصدر، انظر الصفحات التالية : ١١٨، ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٧٧.

(٤٦) الاستقصاء ج ٢، ص : ١٦٤.

(٤٧) روض القرطاس، ص : ٢٧٧.

الكوارث الطبيعية كالزلازة العظيمة التي وقعت سنة ٤٧٢ هـ والتي لم ير الناس بالمغرب مثلاً حيث هدمت البنيان ومات فيها خلق كثير تحت الردم^(٤٨).

ومن نافلة القول إن هذه الجماهير كانت كبش الغداء في الصراع الدائر بين أمراء بني عبد الواد والمرينيين، فقد كان أبو حمو يجند زناتة الشرق وبني عامر في سبيل تحقيق مشروعاته التوسعية، ونفس القول ينسحب على السلطان أبي سعيد المريني، فعند مروره بمنطقة المغرب الشرقي سنة ٧١٤ هـ نوح جبال يزنس وأثخن فيهم^(٤٩).

وقبل ذلك أي في عصر الموحدين، ثمة ما يشير إلى إغارة الجيش الموحدى على قبائل بني مطهر، والظفر بهم، وسياق غنائمهم^(٥٠).

ولا يخامرنا شك في أن عمليات التدمير التي كان يقوم بها هذا الجانب أو ذلك كانت وبالا على أهالي المغرب الشرقي، وتفيض المصادر بنصوص مهمة عن عمليات التخريب التي تعرضت لها وجدة وكرسيف وتاوريرت وغيرها، فابن خلدون^(٥١) يشير بصريح العبارة إلى أن يعقوب بن عبد الحق مدم مدينة وجدة أثناء الحرب التي وقعت بينه وبين يغمراسن، وهو نفس الدور الذي قام به بعد ذلك أبو الحسن المريني عندما تغلب على أخيه

(٤٨) الاستقصاء ج ٣، ص: ١٠٥.

(٤٩) ابن أبي ذرع: م. س. ص: ٦٨.

(٥٠) البيهقي: أخبار المهدي بن تومرت، ص: ٥٦ - ٥٧.

(٥١) العبر، ج ٧، ص: ٨٦.

سنة ٦٣٤ هـ^(٥٢)، ولعل أبشع صور الدمار تتجلى في العبارة التي ذكرها نفس المؤرخ واصفاً ما قام به السلطان المريني أبو يوسف من تخريب مدينة وجدة بقوله : خربها وأضرع بالتراب أسوارها وألصق بالرغام جدرانها^(٥٣)، وهذه حقيقة أكدها العبدري^(٥٤) الذي شاهدها بالعيان في القرن العاشر فوصفها بأنها رسوم حائلة وأطلال مائلة.

ولاشك أن هذا الدمار الذي أصاب وجدة وغيرها أهلك الطاقة البشرية، المحرك الأول للإنتاج، وفي هذا المعنى يقول الحسن الوزان^(٥٥) عن صراع أمراء تلمسان وفاس حول تاوريرت : وهجرت في الحرب الأخيرة التي شنها أحمد حادي عشر ملوك بني مرين بفاس عام ٧٨٠ هـ.

خلاصة القول إن الفئات الشعبية في المغرب الشرقي من فلاحين ومزارعين ورعاة وحرفيين وباعة، عرفت أوضاعاً متردية طيلة العصر الوسيط، وتضافرت كل العوامل الطبيعية وبشرية في تفاقم أحوالها، ويبقى علينا في الختام أن نعرض لبعض عاداتها وتقاليدها وتربيتها حتى تكتمل الصورة. سلطت المصادر الدفينة بعض الأضواء على الأحوال الاجتماعية

(٥٢) نفسه، ص : ١١٠.

(٥٣) نفسه ص : ١٨٥ ويتحدث أيضاً عن خراب كرسيف ووطاط الحاج ص : ٣١١.

انظر كذلك الناصري : م. س. ج ٢، ص : ٣٢ و ١٢٤ وكذلك ابن أبي زرع : م. س. ص : ٣١٠.

(٥٤) الرحلة المغربية ص : ٢٧٩ طبعة الرياط ١٩٦٨.

(٥٥) وصف أفريقيا ص : ٢٧٢.

للفئات الشعبية في المغرب الشرقي، وأعطت إشارات حول بعض العادات المتأصلة فيهم، كما أن بعض الرحالة احتفظوا لنا بوصف عن سكان المنطقة، ويلاحظ أنه بالرغم من وحدة المنطقة، فإن هؤلاء الرحالة لمسوا تغييرا في الطباع بين سكان مدينة وجدة مثلاً وسكان مدينة كرسيف، فالبكري^(٥٦) وصاحب الاستبصار^(٥٧) يجمعان على أن أهل وجدة يمتازون عن غيرهم «بنضارة ألوانهم ونعومة أجسامهم»، أما سكان كرسيف فهم في نظر الحسن الوزان^(٥٨) «خشنون ليس لهم أدنى تربية»، وعندما يتحدث ابن خلدون^(٥٩) عن زناتة الشرق يذكر أنهم «أخذون من شعائر العرب في سكنى الخيام واتخاذ الإبل وركوب الخيل وإيلاف الرحلتين وتخطف الناس والاباية عن الانقياد للنصفة» ومعنى ذلك أن طباعهم وتربيتهم مزيج من التقاليد البربرية والعربية، وهو أمر يدهى بالنسبة لمنطقة تعتبر أول من تفاعلت فيها الحضارية العربية مع الحضارة البربرية.

وفي إطار استقصاء بعض اللوحات عن المرأة في المغرب الشرقي الوسيط يمكن للباحث أن يظفر ببعض النصوص التي وردت عفواً من أقلام المؤرخين، ففي كتاب البيدق مثلاً يمكن أن نكون صورة عن المرأة الشرقية في

(٥٦) المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب، ص : ٨٨.

(٥٧) مجهول : كتاب الاستبصار ص : ١٧٧ ويلاحظ أنه ليس هناك اختلاف كبير في وصف الجغرافيين وكان الثاني نقل عن الأول.

(٥٨) وصف أفريقيا، ص : ٢٧٣.

(٥٩) العبر جـ ٧، ص : ٢.

أواخر عصر المرابطين، ومنه نستشف أنها كانت تهتم بجمالها، فاثناء حديثه عن نساء تاوريرت، يذكر البيدق^(٦٠) أنه لما وصل إلى هذه المدينة صحبة ابن تومرت وجد النساء «مزيفات محليات وكائنهن زلفن لبعولتهن»، والشطر الأخير من هذه الرواية يجعلنا نستنتج أن عادة التزين في ليلة الزفاف كانت أمراً معهوداً.

كما أن اختلاط الرجال بالنساء وإن لم تكن ظاهرة عامة، فقد كانت على الأقل موجودة في بعض الفترات، بدليل ما جاء في أخبار المهدي بن تومرت من أن هذا الأخير لما دخل وجدة، وجد النساء يستقن والرجال يتوضؤون فانكر عليهم هذا الاختلاط^(٦١)، ورغم ما يمكن أن يحوم حول هذا النص من ظلال الشك نظراً لكون البيدق كان مشايحاً لابن تومرت، ومن ثم كان يكتب كل ما من شأنه أن يظهر بصيغة المنكر، فإن شكنا يكون محدوداً إذا عرفنا أن أواخر العصر المرابطي عرف بالفعل انحلالاً على جميع الأصعدة.

وإذا اعتبرنا صحيحاً وحدة ظاهرة التشريع، وأن هذا الأخير يعتبر انعكاساً أميناً للواقع الاجتماعي، أمكن التأكيد على عادة اختلاط الرجال والنساء خاصة في الأعراس^(٦٢)، وبالاغتماد على حسبة الكرسيفي^(٦٣)

(٦٠) أخبار المهدي بن تومرت، ص ٢١ : ٢٠.

(٦١) نفسه، ص : ٢٠ - ٢١.

(٦٢) رسالة في الحسبة، ص : ١٢١.

(٦٣) نفسه، ص : ١٢١.

يمكن ذكر بعض العوائد الأخرى التي تأسلت في نماء المغرب الشرقى كزيارة القبور واتباع الجنائز كما أن أحكامه جاءت لتبين بعض العادات الذميمة التي جبل عليها الأطفال^(٦٤) نتيجة سوء تربيتهم، وكذا وجود عادة معاقرة الخمر والقمار من جانب بعض الفئات الشعبية^(٦٥).

الخلاصة العامة، هو أن دراسة الفئات الشعبية في المغرب الشرقى لازالت تكتنفها سحب من الغموض نتيجة سكوت المصادر التاريخية عن ذكرهم، وأن الرجوع إلى المصادر الدفينة يمكن أن ينير بعض الجوانب المظلمة من تاريخ هؤلاء، وإذا كان هذا العرض قد حاول أن يطرق بعضاً من هذه الصعوبات، فإن مسؤولية الباحثين تبقى قائمة، وهمتهم وجهدهم يجب أن يسخر في خدمة هذا الموضوع حتى نكون عنه الصورة المحترمة.

(٦٤) نفسه، ص : ١٢٤.

(٦٥) نفسه، ص : ١٢٥.

الفصل العاشر

مسألة العبيد بالمغرب والاتدلس
خلال عصر المرابطين (*)

(٥) تدخل هذه المسألة المعالجة هنا ضمن أطروحة في التاريخ نوقشت سنة ١٩٩١ ونشر جزء منها، أما الجزء الذي أخذت منه الدراسة فلا يزال تحت البحث، وسنركز في هذه الدراسة على العبيد الذين لم يتم تحريرهم.

لم يحظ العبيد فى عصر المرابطين سوى بمعلومات هزيلة، وأخبار شحيحة ومبعثرة فى المصادر التاريخية، على الرغم من كثرة أعدادهم، وبورهم المتميز فى الخدمات الاجتماعية، وحسبنا أن معظم المؤرخين قد أمعنوا فى التكتّم عن ذكر أوضاعهم، وطمس أخبارهم، فلم يشيروا إليهم فى ثنايا مؤلفاتهم سوى بإشارات خجولة، باستثناء ما ورد عنهم بطريقة عسفية أثناء سرد أخبار الحملات العسكرية أو وصف قصور الأمراء والأعيان.

لا يجد الدارس صعوبة فى تفسير هذا التهميش الذى مورس ضد هذه الشريحة الاجتماعية من قبل المؤرخين، فالموقع المتواضع الذى احتله العبيد فى الخريطة الاجتماعية، وعدم حضورهم فى الحقل السياسى، جعلهم بعيدين عن أضواء المؤرخين، كما أن عدم قيامهم بانتفاضات أو حركات احتجاج اجتماعى مشترك، لم يلفت نظر هؤلاء إليهم، وبالمثل فإن بعد معظمهم عن المجال المعرفى والثقافى جعل مؤلفى كتب التراجم والسير يديرون لهم الظهر، فلم يحظوا بأى التفاتة، وغشى عن القول أن الكتابة التاريخية المغربية فى العصر الوسيط عمومًا ارتبطت بمسألة الدولة والحكم، فلم تحفل بتاريخ الفئات الدنيا من المجتمع، فبالأحرى الرقيق الذين كانوا يحتلون أدنى درجات السلم الاجتماعى.

ومن المؤسف أن العبيد أنفسهم لم يخلّفوا لنا أثرًا نستعين به لدراسة أحوالهم، باستثناء بعض الأمثلة الشعبية التى تلقفتها عنهم بعض الأقلام، فدونت فى مؤلفات وصلت إلينا ككتاب «رى الأوام» للزجالى^(١)، ولو أن الأمثلة الواردة فيه نادرة للغاية، مما لا يسمح بتكوين صورة واضحة عنهم.

(١) نشره الأستاذ محمد بن شريفة فى جزئين تحت عنوان : أمثال العوام فى الأندلس، طبعة فاس ١٩٧٥.

والحاصل أن فئة العبيد تعد من أكثر الفئات التي تعرضت للطمس والتعتيم، وما على المؤرخ المنصف إلا أن يعمل جاهداً على لم شتات النصوص التي وردت بكيفية عفوية في المصنفات التاريخية، ويطعمها بالنصوص الدفينة المتناثرة في مصنفات أخرى، وفي مقدمتها كتب الأحكام والنوازل الفقهية التي تعد حجر الزاوية في إمطة اللثام عن أوضاعهم الاجتماعية، وعليها سيتم التعويل في هذه الدراسة المتواضعة.

تنوعت المصطلحات التي أطلقتها المصادر على العبيد خاصة رقيق السودان، حيث نعتهم ابن خاقان^(٢) باسم «الزنج»، بينما سماهم أبو حامد الغرناطي^(٣) بنى «قوقو»، في حين أطلق عليهم ابن القطان^(٤) لقب «جناوة» وهو نفس المصطلح الذي استعمله ياقوت الحموي^(٥)، كما نعت في المصادر على مصطلح «الماليك» أو «العلاج» بالنسبة للعبيد البيض^(٦).

ويتبع مختلف النصوص والإشارات حولهم، يتضح أن الظرفية التي تمخض عنها تواجدهم بالمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين تكمن في :
- احتياج طبقة الوجهاء وأهل اليسار إليهم في خدمات البلاط أو المتعة والترفيه.

(٢) انظر روايته عند المقرئ : أزهار الرياض، تحقيق سعيد أعراب وعبد السلام الهراس، طبعة المحمدية - فضالة ١٩٨٠ ج ٥، ص : ١٤٢.

(٣) كتاب تحفة الألباب، نشره Gabriel Fernand في المجلة الآسيوية سنة ١٩٢٥ ق ١، ص : ٤٣.

(٤) نظم الجمان، تحقيق محمود مكي - طبعة تطوان، المطبعة المهدية ص : ١١٧.

(٥) معجم البلدان، نشر دار الكتاب العربي بون تاريخ ص : ١١٧.

(٦) السقطي : رسالة في الحسبة، نشرها بروكسسال، القاهرة ١٩٥٥.

- استغلالهم كطاقة حربية تستجيب لحاجة الدولة في الغزو والجهاد.

- استعمالهم كحراس وأدلاء للقوافل التجارية.

- تسخيرهم من طرف مختلف الفئات في الخدمات المنزلية.

لقد كانت إدارة خدمة قصور الأمراء تتطلب توافر عدد ضخم من الرقيق، سواء الرقيق الأبيض الوافد من بلاد الإفرنج^(٧)، أو الرقيق الأسود الوافد من السودان، وفي هذا الصدد يخبرنا ابن عذارى^(٨) أن يوسف بن تاشفين اشترى حوالي ألفي عبد من عبيد السودان، وبعد معركة الزلاقة والإطاحة بملوك الطوائف، ألت إليه ملكية عبيدهم^(٩)، ولعل هذه الكثرة ما جعلهم يقسمون حسب نوعية الخدمات التي وكلت إليهم، ولا غرو فقد أنيطت بالبعض منهم خدمة الأميرات فحسب، وفي هذا السياق يذكر النويري^(١٠) خبر اتصال أحد القضاة بعبد كان في خدمة زينب زوجة الأمير المرابطي لتوسط له من أجل رده إلى منصبه الذي عزل عنه.

وبالمثل، ازدادت حاجة الدولة المرابطية بعد تدشينها لمدينة الأندلس وبخولها مرحلة الترف إلى مواد الكماليات، والركون للدعة والمتعة، فاكتظت

(٧) ابن الخطيب : أعمال الأعلام - القسم الأندلسي - تحقيق بروئنسال طبعة بيروت ١٩٥٦ ط ٢ ص : ٢٥٩.

(٨) البيان المغرب، تحقيق كولان وبروئنسال، بيروت ١٩٨٠ ج ٤، ص : ٢٣.

(٩) ابن بلكين : كتاب التبيان، نشره بروئنسال، القاهرة ١٩٥٨، ص : ١٧١.

(١٠) نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق حسين نصار، القاهرة ١٩٨٢ ج ٢٤، ص : ٢٦٦.

دور الكتاب والوزراء بالخدم والعبيد، ففي إشارة قصيرة وردت في ترجمة الوزير أبي محمد عبد الرحمن بن مالك المعافري (ت ٥١٨ هـ) ذكر المقرئ^(١١) أنه «كان كثير الخدم»، ولم يخرج الولاة عن ذات القاعدة إذ تفتنوا في بناء القصور وشحنها بالعبيد والخدم كما تثبت ذلك بعض النوازل^(١٢).

ولا تعوزنا النصوص حول ملكية «فقهاء السلطة» للعبيد كذلك، فبحكم الثروات التي تكدست لديهم بسبب تحالفهم مع الحكم المرابطي وإصباغ الشرعية على قراراته السياسية، نالوا جاهاً عريضاً وإقطاعات شاسعة، وبنوا الدور الفخمة والقصور، وملأوها بالحشم والرقيق^(١٣)، ورغم تواضع بعضهم، فإن مسألة امتلاك العبيد كانت بالنسبة لهم عادة طبيعية، وهذا ما يفسر أن القاضي عياض رغم زهده وتواضعه كان له عبيد يتصرفون بين يديه كما يقول ابن خاقان^(١٤).

أما العامل الثاني الذي أدى إلى وجودهم بالمغرب والأندلس في

(١١) نفخ الطيب، تحقيق إحسان عباس، بيروت ١٩٦٦ : ج ٢، ص : ٢٢٢.

(١٢) محمد بن عياض : مذاهب الحكماء في نوازل الأحكام (مخ، غ، ح) رقم ٤٠٤٢، ورقة ٥٨ أ. وهناك نص النازلة : «الجواب رضي الله عنك في رجل عامل (أى وإلى المدينة) بينه وبين رجل خصام. هل لهذا العامل أن يوكل رجلاً من خدامه وحشمه أم لا».

(١٣) انظر ما يدل على ذلك في ترجمة - أحمد بن عبد الصمد بن أبي عبدة عند : ابن عبد الملك : الذيل والتكملة، تحقيق محمد بن شريفة، طبعة بيروت (تونس تاريخ) ج ١ ف ١، ص : ٢٤٠.

(١٤) قلائد العقيان، تحقيق محمد بن الطاهر بن عاشور، تونس ١٩٩٠ ص : ٢٥٨.

عصر المرابطين، فيمكن في استغلال طاقتهم الحربية وتمرسهم بأمور القتال، خاصة العبيد السود، وبما أن النواة المرابطية كانت دولة حرب ومغازى، فإن يوسف بن تاشفين لم يتوان بمجرد ما تولى السلطة عن شراء جملة من عبيد السودان بلغوا زهاء ألفين^(١٥). ومن الراجح أنه أضاف إليهم أعداداً جديدة بدليل مشاركة حوالى أربعة آلاف منهم فى معركة الزلاقة^(١٦). وقد تميز بين هؤلاء «بنو قوقو» من غانة بمهارتهم العالية وقوتهم الضارية فى الحروب^(١٧). وحسبنا أن أحدهم تمكن فى لهيب معركة الزلاقة من طعن ألفونسو السادس طعنة فى ساقه كادت أن تؤدى بحياته.

وثمة حدث جرى فى عهد على بن يوسف يصب فى هذا الاتجاه، ذلك أن الأمير المرابطى أجبر رعيته على تقليم عدد من السودانيين الذين كانوا خدماً فى منازلهم، مع ضرورة الانفاق على أسلحتهم وتجهيزهم بالمؤن والعتاد وتوجيههم نحو الجبهة الأندلسية لتقليم أظافر القوى النصرانية هناك^(١٨).

وثمة عامل آخر لا يقل أهمية عن العاملين السابقين، ويتجلى فى استخدام العبيد للسهر على تجارة القوافل وحراستها، عبر عن ذلك أحد الجغرافيين^(١٩) فى سياق حديثه عن تجار أغصات بقوله : «وما من رجل يسفر

(١٥) ابن عذارى : م. س. ص : ٢٢.

(١٦) ابن خلكان : وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، طبعة بيروت دون تاريخ جـ ٧، ص : ١١٨.

(١٧) أبو حامد الفرناطى : م. س. ص : ٤٢.

(١٨) ابن القطان : م. س. ص : ١٠٩.

(١٩) الإدريسى : وصف أفريقيا الشمالية والصحراوية، نشره هنرى بريس، الجزائر ١٩٥٧، ص : ٦٦.

عبيده ورجاله إلا وله في قوافلهم المائة حمل والسبعون والثمانون حملاً كلها موقرة» بينما يذكر البكري^(٢٠) مع شيء من المبالغة - فيما يخيّل إلينا - أن لتجار أودغشت «أموال عظيمة ورقيق كثير كان للرجل منهم ألف خادم أو أكثر» .

ولا سبيل لإنكار عامل آخر كان وراء تكاثر أعدادهم أيضاً، ويتجلى في الخدمات المنزلية التي كانوا يجيئونها، حتى أن جغرافياً^(٢١) معاصراً للحقبة موضوع الدراسة لاحظ أن سائر السودان ينتفع بهم في الخدمة والعمل، وبالمثل فإن الأمثال الشعبية أشارت إلى كثرة أعدادهم داخل البيوت حتى أنهم أصبحوا عبئاً ثقيلاً أحياناً^(٢٢)، لذلك يمكن القول أن العبيد لم يلعبوا دوراً يذكر على صعيد الإنتاج، بل انحصرت مهمتهم في الخدمة المنزلية كالطبخ حيث اشتهرت بعض السودانيات باتقان صنع أصناف الحلويات مثل الجوزنيقات والقاهريات والقطائف^(٢٣) والهريسة^(٢٤)، كما

(٢٠) المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب، نشره دي سيلان، الجزائر ١٩١١، ص : ١٦٨.

(٢١) أبو حامد الفرناطي : م. س. ص : ٤٣.

(٢٢) قالت أمثال العامة : «أسود على أسود، هم أن لا يرفده» انظر الزجالي رى الأوام ومرعى السوام، نشره بن شريفة تحت عنوان : أمثال العوام جـ ١، السنة ١٩٧٥، ص : ٢١٨.

(٢٣) البكري : م. س. ص : ١٥٨.

(٢٤) انظر ابن عبد الملك : م. س. جـ ٥ ق ٢ تحقيق إحسان عباس طبعة بيروت دون تاريخ ص : ٥٨٤ ترجمة محمد بن أحمد بن إبراهيم.

يستشف من نصوص أخرى أنهم استعملن كجوارى لجمالهن واعتدال أجسامهن^(٢٥)، واستناداً على رواية ابن القطان^(٢٦) السابقة حول تقسيط على بن يوسف السودانيين على الرعية للمشاركة في عمليات الجهاد ضد التحرشات المسيحية، نستشف أن مدينة فاس كانت من بين المدن التي استقر فيها أكبر عدد من العبيد السود، إذ يذكر هذا المؤرخ أن قسطنطين كان ثلاثمائة سوداني، ولعل هذه الرواية تؤكد دورهم على صعيد الإنتاج المنزلي فحسب، أما على صعيد الإنتاج المادي فقد اقتصر العبيد على بعض الأعمال الصناعية المحدودة^(٢٧)، أو حراسة القوافل التجارية كما أسلفنا القول.

بعد أن أثبتنا على ذكر العوامل التي كانت مدعاة لتواجد الرقيق في المغرب والأندلس، نتساءل عن المصادر التي كانت توفر هذه الطاقة البشرية، استناداً على النصوص المتاحة، يمكن القول أن مصادر جلبهم تجلت إما في الحروب والغزوات، أو أسواق النخاسة التي غالباً ما أشرف عليها اليهود.

فلا سبيل إلى الشك في أن الحروب التي خاض غمارها المرابطون وفرت عدداً هائلاً من رقيق الإفرنج، مصداق ذلك ما ذكره أحد

(٢٥) مؤلف مجهول : كتاب الاستبصار، تحقيق سعد زغول عبد الحميد، البيضاء ١٩٨٥

— دار النشر المغربية، ص : ٢٧٦.

(٢٦) نظم الجمان، ص : ١٠٩.

(٢٧) البيدق : أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة المرحدين : تحقيق عبد الوهاب بن

منصور الرباط ١٩٧١، ص : ٥٢.

المؤرخين^(٢٨) حول الأمير على بن يوسف الذي رجع من إحدى الحملات العسكرية سنة ٥٣٢ هـ مصحوباً بسبعة آلاف سبية من أشكونية، لكن عدداً من هؤلاء الجنوب الظافرين سيتحولون بعدئذ إلى عبيد من طرف جحافل الجيش الموحدى الذى أذاقهم الهزائم الماحقة وسلب منهم حريتهم^(٢٩) فصاروا يلقبون بعبيد المخزن^(٣٠)، وقد انخفض ثمن شرائهم فى هذه الفترة حسبما تذكره إحدى الروايات حتى أن الأمة بيعت بدجاجة^(٣١)، وظلوا كذلك إلى عهد ابن خلون الذى عبر عن ذلك بقوله : «وأفناهم الرق»^(٣٢).

وبالمثل شكلت أسواق النخاسة قناة هامة من القنوات التى توفر الرقيق، وتزخر كتب الحسبة بذكر أسواق الإماء والعبيد المجلوبين من كافة أنحاء المعمور^(٣٣)، وإبراز ما شاب بعضهم من عيوب^(٣٤)، مع ذكر حيل التجار لإخفائها أو تمويهها على المشتري^(٣٥)، حتى أن السقطى^(٣٦) حارب بون هوادة هذه الظاهرة السلبية بتحديد الشروط اللازمة لبيعهم.

-
- (٢٨) الناصرى : الاستقصاء، البيضاء ١٩٥٤ - دار الكتاب، ص : ٩.
 (٢٩) ابن عاصم : جنة الرضى لما قدر الله ورضى (مخ. خ. ح. رقم ٢٦٤٨) ص : ١٦٣.
 (٣٠) البيهقي : م. س. ص : ٢٨.
 (٣١) ابن نحىة : المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق الأبيارى وآخرون، المطبعة الأميرية ١٩٥٥، ص : ٢٧.
 (٣٢) كتاب العبر، تحقيق خليل شحادة، بيروت ١٩٨١ - دار الفكر، ص : ٢٣٦.
 (٣٣) انظر السقطى : رسالة فى الحسبة، نشرها ليفى بروئنسال، القاهرة ١٩٥٥، ص : ٤٩ - ٥٠.
 (٣٤) ابن الحاج : نوازل ابن الحاج (مخ. خ. ه. ر. و. رقم ج ٥٥) ص : ١٨ - ١٩.
 (٣٥) انظر نماذج لذلك عند السقطى : م. س. ص : ٤٧، ٤٨، ٥٠، ٥٣، ٥٤.
 (٣٦) رسالة فى الحسبة، ص : ٥٧.

وفى نفس المنحى تم جلب العبيد من قبل رواد التجارة الصحراوية بأعداد هائلة لبيعهم فى المغرب، وقد فسر الإدريسي^(٣٧) وهو جغرافى عاصر الحقبة موضوع الدراسة كثرة أعدادهم بالمغرب الأقصى من هذه الزاوية، وذلك فى خضم حديثه عن أهالى أرض رغاوة السودان، إذ أكد أن أهل المدن الذين يجاورونهم كانوا يستغلون رحلتهم وغيابهم فى صحاريهم، فيختطفون أبناءهم ويخفونهم عندهم مدة، ثم يبيعونهم إلى التجار الوافدين عليهم بثمن زهيد ويخرجونهم إلى أرض المغرب الأقصى، ويبيع منهم فى كل سنة أمم وأعداد لا تحصى، ولعل كثرة بيع العبيد تفسر انتشار عقود بيعهم^(٣٨)، لذلك لم يكن غريباً امتلاك الرقيق لا من طرف الأثرياء فحسب، بل حتى من قبل الفئات الوسطى والشعبية أحياناً^(٣٩)، ولم يكن ثمة ما يحصل دون ملكية أهل الذمة لهم كذلك، فقد ورد عند ابن زكون^(٤٠) مسألة فى «غلام ادعى أنه مسلم بن مسلم وهو فى خدمة يهودى، وادعى اليهودى أنه عبده» .

من حصيلة ما تقدم، يتبين أن الحرب والتجارة كانت أهم الروافد التى تعد المغرب والأندلس بالرقيق فكيف كانت أوضاعهم الاجتماعية ؟

(٣٧) وصف أفريقيا الشمالية، ص : ٢٢.

(٣٨) انظر الملحق رقم ١.

(٣٩) ابن الزيات : كتاب التشوف، تحقيق أحمد التوفيق، طبعة البيضاء ١٩٨٤، ص : ٢٥٧، ٢٦٠ ترجمة رقم ١٠٩، وانظر كذلك : الونشريسي : المعيار العرب تحقيق مجموعة من الاساتذة طبعة بيروت ١٩٨١، ج ٢، ص : ٦٥.

(٤٠) اعتماد الحكام فى مسائل الأحكام (مخ. غ. ح. ر. و. ق ٤١٢) ص : ١٥٩، ابن سهل : نوازل الأحكام (مخ) ص : ٧٤ - ٧٥.

ذهب أحد الباحثين^(٤١) إلى القول بأن معاملة العبيد في العصر المرابطي كانت كريمة على حد تعبيره نتيجة المعاملة الطيبة من طرف أسيادهم، وأن وضعهم لم يكن يستدع القيام بثورات^(٤٢)، بيد أن هذا التخريج يبقى في حاجة إلى مراجعة على ضوء بعض النصوص التي فاتته، فأطلق العنان لاجتهاداته.

لا تعوزنا الأدلة حول لجم حرية العبيد في التصرف في أمورهم الشخصية إذ تجمع النصوص على سلطة السيد على عبده، وخضوع هذا الأخير لمالكه خضوعاً يكاد يكون مطلقاً، فلم يكن بمقدوره التصرف في أمر من أموره إلا بإذن سيده، وفي هذا الصدد ذكر الجزيري^(٤٣) أنه لا يجوز للعبد حكم في ماله إلا بإذن سيده، كما كان لهذا الأخير حق تزويج عبده أو أمته^(٤٤)، وينص في عقد الزواج على موافقته على دفع الصداق عنهما، كما ينص فيه على الشروط التي يفرضها عليهما^(٤٥)، وبالمثل كان يملك كل الصلاحية في تزويج عبده أو أمته ولو لم يثل الزواج رضاهما^(٤٦)، مصداق

(٤١) عز الدين أحمد موسى : النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، طبعة بيروت ١٩٨٣، ص : ١٢٠.

(٤٢) نفسه، ص : ١٢٢.

(٤٣) المقصد المحمود (مخ. خ. ح. رقم ٥٢٢١) ص : ٢٣٢.

(٤٤) ابن رشد : نوازل ابن رشد (مخ. خ. ح. ر. و. رقم ك ٧٣١) ص : ٧٠.

(٤٥) الجزيري : م. س. ص : ٩ - ١٠.

(٤٦) ابن سلمون : العقد المنظم للحكام (مخ. خ. ح. ر. و. رقم د ٦٧٠) ورقة ٣٦ ب.

ذلك ما ورد من أحكام حول الأمة التي «إذا تزوجت بغير إذن سيدها فالنكاح فاسد» (٤٧)

ولم يقتصر المنع على الأنثى دون الذكر، فمن خلال الاستناد على إحدى الفتاوى، لم يسمح لأحد العبيد أن يقدم على إنكاح أمة «لأن العبد لا يستبد بعقد نكاح نفسه فلا يجوز تقديمه على إنكاح غيره» (٤٨) بل إن ذات الفتوى اعتبرته مجرد سلعة من السلع أو مجرد أشياء يعبث بها السيد، ومن مظاهر ذلك اشتراك شريكين في أمة واحدة كما تثبت ذلك نازلة وردت على ابن رشد (٤٩).

وتتجلى سلطة السيد على عبيده - ذكوراً وإناثاً، من خلال نازلة مفادها أن رجلاً اشترى أمة مع ابنتها فوطئها، ثم وطئ ابنتها بعد أن كبرت (٥٠)، وهو ما يؤكد تطاول سلطته حتى على ذرية الأمة التي بحوزته، ومما يدل على التبعية المطلقة للعبد تجاه مولاه ما نظمه الشاعر السميسر أحد شعراء الحقبة المرابطية (٥١).

علاوة على مظاهر السلطة المطلقة للسيد على عبيده، ثمة مظاهر أخرى تعكس روح الاحتقار وضروب المهانة التي عوملت بها هذه الطبقة،

(٤٧) نفسه، ورقة ٢٧ ب.

(٤٨) ابن الحاج : م. س. ص : ٥٨.

(٤٩) ابن رشد : م. س. ص : ٦٨.

(٥٠) ابن الحاج : م. س. ص : ٨٤.

(٥١) قال ما يلي :

مولاه من ظاهر مرآه

إذ رأيت العبد فاحكم على

والعبد من طينة مولاه

لدليل حال المرء عبدانه

انظر ابن بسام : الذخيرة، تحقيق إحسان عباس، طبعة بيروت ق ١ م ٢، ص : ٨٨٦.

فمنذ بداية العصر المرابطي، حذر الخصرمي^(٥٢) أحد قضاة المرابطين بالصحرَاء من مجالسة الخدم والعبيد، واستمرت هذه الروح الاستعلائية حتى العصور اللاحقة، وهو ما تعكسه الأمثال العامة التي دعت إلى تجنب الاختلاط بهم^(٥٣)، وضرورة استعمال الشدة والقسوة في معاملتهم^(٥٤)، حيث كان شتمهم أو ضربهم من الأمور المألوفة والعادية^(٥٥).

وقد اعتبر زواج العبد الأسود بالمرأة البيضاء من المسائل الغريبة التي كانت محل انتقاد وسخرية، خاصة من قبل الشرائع العليا من المجتمع^(٥٦)، ولم يتورع بعض الشعراء عن التعبير على حقدهم ومقتهم للعبيد، وخاصة العصاة منهم، وصب جام غضبهم عليهم^(٥٧).

(٥٢) كتاب الإشارة في تدبير الإمارة، تحقيق د. سامي النشار، طبعة البيضاء ١٩٨١، دار الثقافة، ص: ٧٨.

(٥٣) قالت أمثال العامة: «من خالط الخدم، ندم» وكذلك: «الخدم لا يكون نديم»، انظر الزجالي: م. س. ج ١، ص: ٢٢١.

(٥٤) قالت أمثال العامة: «أسود بلا سياط، بطل جامع بلا حصور»، انظر: نفس المصدر والصفحة.

(٥٥) انظر ما وقع للشاعر ابن قزمان مع خادمته السودانية أثناء زيارة أحد أصدقائه له بالمنزل وذلك في قصيدته الزجيلة رقم ٨٨ من ديوانه الذي حققه كورنيطي، طبعة مدريد ١٩٨٠ المعهد الأسباني - العربي للثقافة، ص: ٥٧٩.

(٥٦) قال القاضي ابن حمدين في عبد أسود تشاجر مع زوجته البيضاء:

رأيت غراباً على سوسنة فكان بشيراً بسوء السنة

فيامرو السناج زد عزة ويا مكحل العاج زد مهونة

انظر: ابن سعيد: رايات المبرزين وغايات المميزين، تحقيق غرسية - كوس مدريد ١٩٤٢، ص: ٣٩.

(٥٧) مما قاله الشاعر أمية بن عبد العزيز بن أبي الصلت وهو معاصر للحقبة المرابطية في ذم عبيده: =

ومن المثير للانتباه أن بعض العبيد قد حرموا من تلقيب أنفسهم بأسماء الأشخاص الأحرار، وكان يختار لهم بدل ذلك اسم من الأسماء الملائمة للرقيق^(٥٨)، ولعل أبشع صور المهانة والإزدراء التي تعرضوا لها من قبل أسيادهم، تلك التي تجلت في استخدامهم حتى في قضاء حاجتهم الطبيعية^(٥٩)، لذلك لا غرابة أن يتناوب المتخاصمون ويشتمون بعضهم البعض إبان انفعالاتهم بصفات العبد خلال الحقبة التي تهمنا^(٦٠).

وليس من قبيل الصدف أن تمنع الإمام - كما تؤكد على ذلك الشواهد والأدلة - من قضاء بعض الواجبات الاجتماعية كعزاء الميت أو ما شابه ذلك، فإذا فعلن عد ذلك فضولاً وتجاوزاً، ولقين سوء الجزاء^(٦١)، وأحياناً كانت الأمة السوداء تباع مع ابنها الصغير في صفقة واحدة دون

= ورب يوم حميت غيظاً من أسود اللون كالخيث

انظر : الأصفهاني : م. س. ق ٤ ج ١ ص : ٢٤١.

(٥٨) قالت أمثال العامة : «أش أسود إذا أقل سيدي أحمد» مثل رقم ٧٢. انظر : الزجالي : م. س. ج ١ ص : ٢١٢.

(٥٩) صورت أمثال العامة هذا الواقع المؤلم على لسان سيدة قتادي أمتها : عفراء، خذي بيد سيدك يخرأ أنظر الزجالي : م. س. ص : ٢٢١ مثل رقم ٤٤٢.

(٦٠) محمد بن عياض : مذاهب الحكم (مخ. خ. ح) ورقة ١٤ ب - ابن رشد : م. س. ص : ١٩٩.

(٦١) قالت أمثال العامة في هذا الشأن : « فضول سود في خير مشيت تعزى، أبيعت في الأكفان» مثل رقم ١٧٤٣، انظر : الزجالي نفس المصدر والصفحة.

مراعاة أدنى شروط الإنسانية^(٦٢)، كما كان بعض الرقيق عرضة للأمراض الفتاكة التي أسفرت عن وفاة معظمهم^(٦٣).

وغنى عن القول إنهم استغلوا استغلالاً فظيماً، وسخروا في الأعمال المضنية إلى جانب الأعمال المنزلية بون انقطاع، إذ ما يكابون ينتهون من عمل حتى يجدوا عملاً آخر في انتظارهم^(٦٤)، ومع ذلك لم تراخ حقوقهم على الوجه المطلوب، فكان العبد يورث كما تورث الأملاك ما عدا إذا ترك السيد وصية بتحريره^(٦٥).

لذلك بات بديهيًا أن يشعروا بهذا الحرمان والاستغلال الذي مورس عليهم من طرف مالكيهم. لكن رغم إحساسهم بوضعيتهم الاجتماعية المتدنية، والاحباط النفسى الذى تعرضوا له، فإنهم لم يحاولوا السخط الكائن فى صدورهم إلى هبة أو انتفاضة تعبر عما تكنه نفوسهم من تذمر وغضب على غرار انتفاضات العبيد فى المشرق الإسلامى، رغم أن الظروف خاصة فى أواخر العصر المرابطى كانت جد مواتية، والأمثال التى خلفوها تعكس هذه الروح الاستكانية المعبرة عن رضوخهم للواقع وعجزهم عن الجهر بالتمرد أو الثورة ضد أسيادهم^(٦٦)، ولم تتجاوز حركة احتجاجهم الإباق

(٦٢) الجزيرى : م. س. ص : ٩٦.

(٦٣) ابن الحاج : م. س. ص : ٢٢.

(٦٤) قالت أمثال العامة فى هذا الشأن : « طلق الفاس، خذ المصحا » مثل رقم ٤٤٢، انظر: الزجالى : م. س. ج ١، ص : ٢٢١.

(٦٥) عن عتق العبيد انظر الملحق رقم ٢.

(٦٦) قالت أمثال العامة ما يعكس هذا المعنى : « شتمت مولاي تحت كساي » مثل رقم ١٨٨١ انظر نفس المصدر ج ١، ص : ٢٢٢.

لبعض الملاك من تحرير عبيدهم^(٧٠)، وبالمثل كان بإمكان بعض العبيد الحصول على حريتهم بعد أن يثبتوا بالدليل والحجة حريتهم وقد كانت عدة نوازل تصل إلى الفقهاء والقضاة حول هذه الحالة^(٧١)، وكان بمقدور العبد كذلك الحصول على حريته بالمال^(٧٢) أو بوصية من مولاه بعد وفاته^(٧٣)، أو رغبة هذا الأخير في الثواب، وهذا ما يفسر ورود صيغة من صيغ كتابة عقود العتق عند الجزيري^(٧٤).

بيد أن الصورة العامة التي استخلصناها من مختلف النصوص، ومن الذاكرة الشعبية تكشف الأوضاع المتردية لهذه الفئة الاجتماعية.

وإذا كانت الدراسة قد حاولت الإحاطة بوضعية العبيد، وسلطات الأضواء على علاقتهم بأسيادهم، فإن النصوص لم تسمح بالإجابة عن بعض التساؤلات الملغزة وأهمها : لماذا لم يتم توظيف العبيد على نطاق واسع في العمل الزراعي واقتصر على استغلالهم في وظيفة الخدمات المنزلية ؟ ولماذا لم يقوموا بانتفاضات للتعبير عن احتجاجهم على وضعهم المتدنئ ؟ وكيف كانت وضعية الأسرى العبيد في «دار الحرب»^(٧٥) ؟ ذلك ما نأمل أن متجه إليه عناية الدارسين استقبالا.

(٧٠) ابن الزبير : صلة الصلة، نشرها ليلى بروفنسال، الرياط ١٩٣٨ - المطبعة الاقتصادية من : ١٠٩، ترجمة ٢٢٠.

(٧١) ابن الحاج : م. س. من : ١٧٢ - ١٧٣.

(٧٢) المقصد المحمود : من ٢٢٣.

(٧٣) انظر نازلة ابن رشد حول مملوكة عتقت في وصية تركها أحد الأثرياء عندما اشتد به المرض، من : ٢٧٩.

(٧٤) انظر الملحق رقم ٣.

(٧٥) المقصد المحمود، من : ١٥٧، ٢٣١ وانظر الملحق رقم ٢.

ملحق رقم ١ : نازلة حول بيع أمة وما ظهر بها من عيوب

« مسألة : عيب ظهر فى أمة بعد موتها، وهى رجل ابتاع أمة سوداء من وخش الرقيق تبرأ إليه بائعها بنقصان دم وإطلاق سعال ورجع فى البطن معتاد، وانعقد بذلك عقد تضمن هذه العيوب الأربعة فأمسكها مبتاعها خمسة أشهر، ثم توفيت عنده فألفى فيها عند كيانها فاحشاً من معدتها إلى سرتها فرفع ذلك إلى حاكم الجهة فقال له اعقد بالكى بعد وقوف الثقة عليه من النساء ففعل وأثبتته عنده، وشهد من شهد بأن الكى قديم قبل أمد التبائع » .

نوازل ابن الحاج ص : ١٨ .

ملحق رقم ٢ : رسم إشهاد بعق أمة مؤرخ بعام ٥١٥ هـ .

« يشهد من تسمى بعد هذا من الشهداء أنهم وقفوا ونظروا نظر استتباب وتأمل إلى الخط المكتب فى رقعة الرق المنوطة منها هذه الرقعة بعق أبى محمد عبد الله بن سفيان التجيبي لأمة زهر وما ذكره لها بأن

تعاطاء على حسب ما ذكره، فدلهم العيان والمعرفة بالخط بأنه خط أبي محمد المذكور لا يشكون في ذلك ولا يمترون فيه شهد بذلك من عرفه وكتب شهادته على ذلك سنلها في ذي الحجة سنة خمس عشر وخمسمائة .

نوازل ابن رشد ص : ٢٧٦ .

الفهرس

مقدمة ٧

الفصل الأول :

حركة المتنبيين والسحرة فى الغرب الإسلامى

إعادة تقويم لحركة حاميم خلال القرن ٤ هـ ١١

الفصل الثانى :

الحركة المسبورية

بين الواقع ومحاولات التزييف ٤٥

الفصل الثالث :

حركة على بن يدر

من خلال مراجعة جديدة ٦٧

الفصل الرابع :

الحركة الحفصوية

مقاربة على ضوء النمط الإقطاعى ٩١

الفصل الخامس :

الجوانب الخفية فى حركة التصوف

وكرامات الأولياء بالمغرب

(العصر المرابطى - الموحدى نموذجاً) ١٢٩

الفصل السادس :

الأيتم في الأندلس

من خلال وثيقة تعود للعصر المرابطي ١٤٩

الفصل السابع :

المتسولون في المغرب والأندلس

خلال عصر المرابطين والموحدين ١٥٩

الفصل الثامن :

العوام في مراكش خلال القرن السادس الهجري

نموذج من تاريخ المستضعفين في حواضر المغرب الإسلامي ١٧٣

الفصل التاسع :

لماذا غيبت الفئات الشعبية

من تاريخ المغرب الشرقي الوسيط ٢٠١

الفصل العاشر :

مسألة العبيد بالمغرب والأندلس

خلال عصر المرابطين ٢٢٧

ملاحق ٢٤٥

ظَلَّتْ دَسائِسُ المؤرخِ الرسمي تَخِيْمٌ عَلَى العقلِ الجمعي العربي /
الإسلامي حقْباً طَوِيلَةً ، وَحَاوَلَتْ - هَذِهِ الدَسَائِسُ - مَا اسْتَطَاعَتْ أَنْ تَزَيِّفَ
الرَّوَايَةَ الْحَقِيقِيَّةَ لِلْمُهْمَشِينَ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ ، وَذَلِكَ بِأَدْوَاتِ النِّصْرِ الْقَمْعِيِّ
الرَّسْمِيِّ ، وَالَّذِي يَتَّخِذُ مِنَ الدِّينِ السُّلْطَانِي سِتَاراً لِقَمْعِ أَيَّةِ فَنَاتِ اجْتِمَاعِيَّةٍ
شَعْبِيَّةٍ ، لَا تَقْضِي تَحْتَ لَوَاءِ الْخَلِيفَةِ / الْحَاكِمِ الْمَطْلُوقِ ، ظُلُّ اللَّهِ عَلَى
الْأَرْضِ .

وَمِنْ ثَمِّ تَمُّ طَمَسِ الثُّورَاتِ وَالْإِنْتِفَاضَاتِ وَحَرَكَاتِ الْإِحْتِجَاجِ ،
وَصُوِّرَتْ عَلَى أَنَّهَا حَرَكَاتُ عَصَاةٍ وَمَارَقِينَ وَخَارَجِينَ عَلَى الْجَمَاعَةِ .

وَالتَّارِيخُ الْعَرَبِيُّ / الْإِسْلَامِيُّ عَامَةً ، وَالْمَغْرِبُ الْعَرَبِيُّ الْإِسْلَامِيُّ
خَاصَّةً ، حَقْلٌ بِإِنْتِفَاضَاتٍ سَرِيَّةٍ مَسْكُوتٍ عَنْهَا أَثَرَتْ فِي مَجْرَى التَّارِيخِ فِي
الْمَغْرِبِ الْإِسْلَامِيِّ ، وَظَلَّتْ مُخْتَفِيَةً مِنْ قِبَلِ مُؤَرِّخِي السُّلْطَانِيَّةِ الرَّسْمِيِّينَ .

وَهَذَا الْكِتَابُ مُحَاوَلَةٌ كَبِيرَةٌ لِتَفْكِكِ وَإِعَادَةِ بِنَاءِ كِتَابَةِ التَّارِيخِ الْمَقْمُوعِ
وَالْمَسْكُوتِ عَنْهُ فِي الْمَغْرِبِ الْإِسْلَامِيِّ ، فَمِنْ حَرَكَاتِهِ (حَامِيمِ السَّرِيَّةِ) إِلَى
«الْحَرَكَاتِ الْحَفْصِيَّةِ» مَرُوراً بِحَرَكَاتِ عَلِيِّ بْنِ يَدْرِ وَتَّارِيخِ الْإِيْتَامِ ،
يَدْخُلُ إِبْرَاهِيمُ الْقَادِرِيُّ مَنَاطِقَ شَائِكَةٍ وَشَائِكَةٍ فِي الْوَقْتِ نَفْسِهِ ، لِيَقْدِمَ
الْإِسْلَامَ السَّرِيَّ فِي فِتْرَةٍ مُهِمَّةٍ مِنْ تَّارِيخِ الْإِسْلَامِ الشَّامِلِ .

To: www.al-mostafa.com